Das

# Wahrheitsproblem

## in der griechischen Philosophie

von

DR. RICHARD HERBERTZ

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Bern




Berlin

Druck und Verlag von Georg Reimer

1913

# Vorwort.

„Wahrhaft historisch ist allein das, was nicht allein historisch ist. Denn wahrhaft historisch ist es nur durch seine überhistorische Bedeutung, nicht deshalb, weil es überhaupt einmal gewesen ist.“

Diese Worte, die Bruno Bauch seinem Werke über das Substanzproblem in der griechischen Philosophie vorausschickt, können auch der vorliegenden Arbeit zum Geleit dienen. Denn fast mehr noch als das Substanzproblem besitzt das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie eine überhistorische Bedeutung. Nicht nur aus jenem allgemeinen Grunde, der sich in Abänderung eines bekannten Fichteschen Wortes zum Ausdruck bringen läßt: Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, wie man sich zum Wahrheitsproblem stellt. Sondern auch aus dem besonderen Grunde, weil die in diesem Probleme sachlich möglichen Standpunkte von den griechischen Denkern in mustergültiger, von keiner späteren Zeit übertroffener oder auch nur erreichter Klarheit und Schärfe entwickelt worden sind.

Dem starken Eindruck dieser überhistorischen, systematischen Bedeutsamkeit der griechischen Wahrheitslehre konnte ich mich bei der Abfassung der vorliegenden Arbeit nicht entziehen. Diesem Umstand möge man zweierlei zugute halten: erstens die für eine wesentlich historische Arbeit vielleicht bisweilen allzu große Ausführlichkeit der rein systematischen Vorerörterungen der Probleme; zweitens den Mangel an Vollständig-

keit. Eine detaillierte Gesamtdarstellung konnte und wollte ich nicht geben. Das Interesse des Philosophiehistorikers am Überhistorischen bewog mich, mich auf die Heraushebung der repräsentativen Typen zu beschränken, die die griechische Philosophie, wie in allen Grundproblemen, so vor allem im Wahrheitsproblem in bewundernswert reiner Ausprägung gezeitigt hat.

Meinem Freunde und Kollegen Professor Dr. O. Schultheß bin ich für das Lesen der Korrekturen zu großem Dank verpflichtet.

Bern, im Juli 1913.

Richard Herbertz.

# Inhaltsverzeichnis.

# Einleitung.

In einer früheren Arbeit[1]) habe ich versucht zu zeigen, daß und wie die Stellung, die ein Philosoph dem allgemeinen Methodenproblem gegenüber einnimmt, durch seine erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen von vornherein maßgebend bestimmt ist. Welche planmäßigen Verfahrungsweisen ich in den Wissenschaften als für die Gewinnung von Erkenntnissen geeignet halte, wird davon abhängen, wie ich über die Voraussetzungen denke, die alle Einzelwissenschaften in gemeinsamer Weise über die sachlichen Grundlagen dieser unserer Erkenntnisse machen.

Nehme ich an, daß diese Voraussetzungen aus der „reinen" Vernunft, d. h. aus einer über die Erfahrung erhabenen Quelle stammen und deshalb auch ihrer Geltungssphäre und ihrem Rechtsgrunde nach über die Erfahrung hinaus reichen, — bin ich also meiner erkenntnistheoretischen Grundüberzeugung nach Rationalist — dann werde ich auch in meinen methodologischen Ansichten und Forderungen rationalistische Ansprüche erheben. Das Postulat des κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, das Aristoteles sowohl für das Verfahren der sog. „vollständigen" Induktion wie für die Deduktion erhebt, bietet hierfür ein typisches Beispiel.

Nehme ich dagegen an, daß die Voraussetzungen aller Wissenschaften über die sachlichen Grundlagen unseres Erkennens aus der Erfahrung stammen, nicht weiter reichen als der Umkreis möglicher Erfahrung, und auch ihrem Rechtsgrunde nach lediglich empirisch sind, — bin ich also meiner erkenntnistheoretischen Grundüber-

[1]) Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte. (Köln 1910, Du Mont-Schauberg.)

zeugung nach Empirist — dann werde ich auch meine Methodenlehre den Annahmen des Empirismus entsprechend aufbauen. Der Aufbau der Lehre von der unvollständigen Induktion durch die empiristischen Philosophen seit Hume bildet ein typisches Beispiel für diesen inneren Zusammenhang zwischen empiristischer Gesamtauffassung des Wirklichen und empiristischer Methodenlehre.

Über die Art dieses ganzen Zusammenhanges, d. h. über die in ihm obwaltenden logischen Beziehungen, kann man leicht einer Täuschung anheimfallen. Man kann nämlich glauben, daß das logische Verhältnis nicht so sei, wie wir es schilderten, sondern umgekehrt. Nicht die erkenntnistheoretischen Überzeugungen seien für den Aufbau der Methodenlehre maßgebend, sondern umgekehrt die methodologischen Überzeugungen für den Aufbau der Erkenntnistheorie.

Dieser Einwand liegt allerdings nahe und hat etwas Bestechendes an sich. Denn — so kann man meinen — zum Aufbau einer bestimmten erkenntnistheoretischen Lehrmeinung bedarf es doch bereits einer bestimmten Methode. Planlos gewonnene und planlos aneinander gereihte Ansichten über unsere Erkenntnisgrundlagen können niemals eine wissenschaftliche Erkenntnistheorie konstituieren. Eine Wissenschaft ist niemals ein unmethodisches Aggregat, sondern stets ein methodisches System von begründeten Behauptungen.

Dieser letzte Satz ist nun zweifellos ohne jede Einschränkung zuzugeben. Auch wir glauben, daß der Aufbau einer Wissenschaft, also auch der Aufbau einer Erkenntnistheorie, ohne Anwendung eines planmäßigen Verfahrens, d. h. ohne Anwendung einer Methode unmöglich ist. Es ist auch richtig, daß die beim Aufbau der Erkenntnistheorie angewandte Methode nicht durch diese Erkenntnistheorie selbst — die ja noch gar nicht vorhanden ist — vorher bestimmt werden kann. Die bestimmenden Faktoren liegen hier vielmehr in all den tausend aufweisbaren und unaufweisbaren Bedingungen und Umständen, die ganz allgemein die geistige Produktionsweise eines Menschen entscheidend beeinflussen: einerseits Erziehung, Umwelteinflüsse und überhaupt Erfahrungsbedingungen im weitesten Wortsinne, anderseits der gesamte angeborene geistige Habitus des Menschen, zu dem man, wenn man will, auch sein



„Temperament“ rechnen kann. Denn es ist mehr als ein Scherz, wenn William James vom zartfühlenden rationalistischen im Gegensatz zum grobkörnigen empiristischen Temperamente spricht. Aber diese praktische Anwendung der Methode beim Aufbau einer Wissenschaft braucht nicht notwendig getragen zu sein von bestimmten theoretischen Überzeugungen über das Wesen und die Aufgaben der Methode. Die methodologischen Normen können dabei völlig „ungewußt“ bleiben, ähnlich so wie ja auch „logisches“, soll heißen folgerichtiges Denken ohne theoretische Kenntnis der logischen Normen möglich ist. Wo dagegen eine Wissenschaft von den methodologischen Normen aufgebaut wird, wo bestimmte Rechtsgründe für sie aufgewiesen und bestimmte methodologische Forderungen gestellt werden, da kann dies nur auf der Grundlage bestimmter erkenntnistheoretischer Überzeugungen geschehen. Der Inbegriff dieser Überzeugungen — d. h. also allgemein gesprochen die wissenschaftliche Gesamtauffassung des Wirklichen — bildet das logische Prius zu den methodologischen Theorien und Postulaten, nicht umgekehrt. Man begeht also den logischen Fehler des Prius-Posterius, wenn man methodologische Grundsätze zu einer „Weltanschauung“ erweitert. Daß z. B. die mechanische Naturauffassung des 17. Jahrhunderts, daß insbesondere die „Ethica ordine geometrico demonstrata“ des Spinoza, bei aller ihrer Genialität und systematischen Folgerichtigkeit, einseitig blieb, hat seine letzte Ursache in dem gekennzeichneten logischen Fehler. Die mechanische Naturauffassung ist gleichsam der zu einer Weltanschauung erweiterte mos geometricus. In der Gegenwart krankt der Pragmatismus in gleicher Weise an den Fehlern seiner Vorzüge. Auch er erweitert ein — in seinem hohen Werte übrigens unbestreitbares — methodologisches Prinzip zu einer „Weltanschauung“. Die Pragmatisten selbst werden das freilich bestreiten. Der Pragmatismus soll angeblich keine neue Philosophie sein, sondern „ein neuer Name für alte Denkmethoden“. Aber die Pragmatisten können diese Beschränkung, die sie sich selbst auferlegen, nicht aufrechterhalten. Wenn z. B. F. C. S. Schiller das Erkennen nicht nur die Wahrheit, sondern sogar die Wirklichkeit „erzeugen“ läßt, so hat er damit zugleich aus seinem ursprünglich rein methodischen Grundsatze eine bestimmte An-

sicht über die sachlichen Grundlagen des Erkennens, eine bestimmte Gesamtauffassung des Wirklichen gewonnen. Da diese Auffassung die Gegenstände des Erkennens von der Erkenntnisfunktion (durch den Begriff des „Erzeugens") abhängig macht, so muß der Schillersche „Humanismus" den idealistischen Weltanschauungen zugezählt werden.

Da diese Weltanschauung aus rein methodologischen Grundsätzen abgeleitet ist, so ist sie mit dem Fehler des Prius-Posterius behaftet. Eine bestimmte Auffassung innerhalb des Methodenproblems will der Pragmatismus zur Grundlage für den Aufbau einer ganzen Weltanschauung machen, während umgekehrt diese Weltanschauung und ihr rationalistischer oder empiristischer Charakter für die Auffassung des Methodenproblems von vornherein entscheidend ist.

Genau das nämliche logische Verhältnis wie das Methodenproblem nimmt auch das Wahrheitsproblem gegenüber dem „Weltanschauungsprobleme" ein Was für eine Auffassung des Wahrheitsbegriffes einer hat, hängt von seinen erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen ab. Der Rationalist Spinoza gelangt mit logischer Notwendigkeit zu der Bestimmung: „idea vera debet cum suo ideato convenire". Und nur in Konsequenz der Voraussetzungen ihres Empirismus gelangen Hume und Mill zu dem psychologischen Wahrheitskriterium des „Belief", des den wahren Vorstellungen innewohnenden Geltungsbewußtseins. Bezeichnen wir die Wahrheit, die einem Urteil innerhalb eines Gedankenzusammenhanges zukommt, insofern es als denknotwendige Konsequenz aus bestimmten Voraussetzungen folgt, als die „Folgerichtigkeit" dieses Urteils, dann dürfen wir sagen, daß für die rationalistische Weltanschauung die rationalistische, für die empiristische Weltanschauung die empiristische Wahrheitsdefinition „folgerichtig" ist.

Die Pragmatisten können mit diesem Satze wohl zufrieden sein. Er ist „gut pragmatistisch". Aber sie werden uns widersprechen, wenn wir den gegen ihre Lehre oft wiederholten Vorwurf für grundsätzlich berechtigt halten, daß die pragmatistische Wahrheitsdefinition eine typische „Rückwärtsdefinition" sei. Dieser Vorwurf behauptet, daß der biologische Nutzen oder die „lebensfördernde" Wirkung, überhaupt ganz allgemein das Sichbewähren der wahren Urteile, kein Kriterium, sondern nur ein Orientierungsmittel auf dem Wege zur Wahrheit sei.



Ein Urteil ist nicht deshalb wahr, weil es sich bewährt, sondern umgekehrt, es bewährt sich in vielen — wenn auch gewiß nicht in allen — Fällen, weil es wahr ist. Windelband hat recht, wenn er die Brauchbarkeit unserer Urteile als ein Orientierungsmittel ansieht auf dem Wege vom primitiven Suchen der Wahrheit, das noch ganz von praktischen Antrieben in Bewegung gesetzt und durch praktische Ziele bestimmt ist, zum reinen interesselosen wissenschaftlichen Suchen, das sich von diesen Antrieben und Zielen befreit hat. Ich weiß, daß die Pragmatisten glauben, dieser Einwand beruhe auf einem Mißverständnis ihrer Lehre. Eine Auseinandersetzung mit den pragmatistischen Gegenargumenten muß späterer Gelegenheit vorbehalten bleiben. Für unseren gegenwärtigen Zweck genüge folgende Feststellung: wenn es richtig ist, daß wir unsern Wahrheitsbegriff nur aus den Überzeugungen ableiten können, die wir uns über die sachlichen Grundlagen der Erkenntnis erarbeitet haben, dann bedeutet die pragmatistische Lehre im ganzen und der pragmatistische Wahrheitsbegriff im besondern eine Umkehrung des tatsächlichen logischen Verhältnisses. Denn der Pragmatismus lehnt es ausdrücklich und bewußt ab, den Wahrheitsbegriff aus irgendeiner erkenntnistheoretischen Lehre abzuleiten. Wir brauchen uns keine bestimmte Ansicht über das Verhältnis des Erkennens zu seinem Gegenstand gebildet, keinen bestimmten Wirklichkeitsbegriff, keinen bestimmten Gegenstandsbegriff usw. erarbeitet zu haben, um das Sichbewähren als Kriterium der Wahrheit zu behaupten. Dagegen führt uns umgekehrt der pragmatistische Wahrheitsbegriff, in Umkehrung der tatsächlichen logischen Folgebeziehung, zu ganz bestimmten Annahmen über das Verhältnis des Erkennens zu seinem Gegenstand, zu einem ganz bestimmten Gegenstands- und Wirklichkeitsbegriff. Die Pragmatisten mögen noch so sehr behaupten, daß diese „Weltanschauungsfragen" durch ihre Lehre — die reine Methodenlehre sei — nicht präjudiziert werden, tatsächlich erweitern sie ihr methodologisches Prinzip doch zu einer bestimmten wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen. Ein Blick in die pragmatistische

Literatur wird jeden Unbefangenen von dieser Tatsache überzeugen.

Kein Problem bietet einen so guten und sicheren Prüfstein für die philosophischen Grundüberzeugungen eines Menschen, wie das Problem der Beziehung unserer Erkenntnisfunktion auf ihren (d. h. den zu erkennenden) Gegenstand. Im Anschluß an eine durch die Tradition geheiligte noch heute gebräuchliche, wenn auch gewiß nicht völlig einwandfreie Terminologie können wir dieses Problem als das Realismus-Idealismus-Problem bezeichnen. Wir wollen uns auf die Festlegung der beiden großen repräsentativ-typischen Lehrmeinungen in diesem Problem beschränken. Danach behauptet der Realismus, daß der Gegenstand der Erkenntnis eine von der Erkenntnisfunktion selbst unabhängige, selbständige „reale" Wirklichkeit besitze. Der Idealismus dagegen hält die Wirklichkeit der Gegenstände des Erkennens für eine „ideale", d. h. von der Erkenntnisfunktion abhängige Wirklichkeit. Und zwar ist diese ideale Wirklichkeit entweder — wie die extremste Form des Idealismus will — schlechterdings identisch mit der Bewußtseinswirklichkeit der Erkenntnisfunktion bzw. eines Komplexes (eines „Bündels") von Erkenntnisfunktionen selbst, oder doch wenigstens einzig und allein durch diese Erkenntnisfunktionen „gegeben" oder „gesetzt".

Der Realismus oder Idealismus eines philosophischen Systems ist der typische Ausdruck dafür, wie dieses System die von den Wissenschaften in gemeinsamer Weise gemachten Voraussetzungen über die sachlichen Grundlagen unseres Erkennens beurteilt. Wenn wir also zeigen könnten, daß und wie eine logische Folgebeziehung von dem realistischen oder idealistischen Standpunkt einer philosophischen Lehrmeinung uns denknotwendig zu dem speziellen Wahrheitsbegriff dieser Lehrmeinung hinführt, dann wäre unsere Grundthese vielleicht bewiesen, sicherlich plausibel gemacht, die These nämlich von der allgemeinen logischen Folgebeziehung, die von der „Weltanschauung" zum Wahrheitsbegriffe führt.

Die Geschichte der Philosophie bietet uns ein ungeheures Material dar, an dem wir diesen Zusammenhang aufweisen können.

Wir sind ganz allgemein der Überzeugung, daß die Lehren, die man aus den Tatsachen der Philosophiegeschichte ziehen kann, über das Historische hinaus auch von systematisch-sachlicher Bedeutung sind. Die Geschichte der Philosophie lehrt uns die Philosophie der Geschichte. Zwar gewiß nicht so, daß wir deswegen die Tatsachen „rationalisieren" dürfen. Gewaltsames Hineinpressen des Geschichtlichen in einen durch „dialektische Selbstentfaltung" der Begriffe gewonnenen Schematismus führte selbst einen so hervorragend geschichtlichen Kopf wie Hegel zu unleidlicher Geschichtsklitterung. Nicht in diesem Sinne ist „alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich". Wohl aber dürfen wir behaupten, daß die zeitliche Aufeinanderfolge der Tatsachen in der Entwicklung des philosophischen Geistes der Menschheit einen vernünftigen Sinn hat. Der Verlauf der Philosophiegeschichte ist nicht eine Aneinanderreihung von lauter „singulären" Vorgängen im Sinne Mills. D. h., das Historisch-wirkliche ist ebensowenig ein gesetzloses Totalchaos, wie das Naturwirkliche chaotisch ist. Man wolle nur in diese Behauptung eines „vernünftigen Sinns" der Philosophiegeschichte nicht mehr hineinlegen, als tatsächlich darin liegt. Es soll damit keineswegs gesagt sein, daß die Entwicklung stetig und in allen ihren Teilen — ja, daß sie auch nur im großen ganzen — der „absoluten" Wahrheitserkenntnis als idealem Endpunkt zustrebe. Wir lassen es vielmehr dahingestellt, ob diese historische Folge vom Irrtum zur Wahrheit führt. Den „Sinn der Geschichte" vermag auch ein Forscher zu erkennen, der sich von dieser wertenden, Ideale aufstellenden Betrachtungsweise unabhängig macht. Im allgemeinen ist der Sinn der Geschichte von Wahrheit und Irrtum unabhängig, und im einzelnen ist oft die Geschichte großer Irrtümer sinnvoller und lehrreicher, als die Geschichte kleiner Wahrheiten.

Auch wer den Versuch grundsätzlich für verfehlt hält, die Gegenstände der Geschichtswissenschaft durch Messung des tatsächlichen Geschehens an einem „System allgemeingültiger Zwecke und Werte" zu gewinnen, wird deshalb nicht darauf zu verzichten brauchen, in jenem tatsächlichen Geschehen einen vernünftigen Sinn zu erkennen, durch den es zum Gegenstand philosophiegeschichtlicher Betrachtung wird.

Es ist ferner für unsere Behauptung gleichgültig, ob eine solche Betrachtung über die „Grenzen naturwissenschaftlicher

Begriffsbildung" hinausgeht, oder nicht; es ist gleichgültig, ob sie als „idiographische" oder „kulturwissenschaftliche" Betrachtungsweise grundsätzlich verschieden ist von der „nomothetischen" oder „naturwissenschaftlichen" Betrachtungsweise, oder nicht. Nach allen diesen Richtungen hin kann man beliebige Einschränkungen und Vorbehalte machen und doch von der Bedeutung der philosophiegeschichtlichen Tatsachen für den systematisch-sachlichen Zusammenhang der philosophischen Probleme überzeugt bleiben. Wenn z. B. Sokrates mit bezug auf ein solches Problem eine bestimmte Lehre aufstellt und sein Schüler Plato diese Lehre aus ganz bestimmten Gründen in einer ganz bestimmten Weise abändert, so steckt in dieser Aufeinanderfolge der sokratischen und der platonischen Lehrmeinungen ein vernünftiger Sinn. Und dieser vernünftige Sinn ist über das Historische hinaus auch für den sachlichen Zusammenhang des betreffenden Problems von Bedeutung.

Welches ist nun der vernünftige Sinn, den uns die Philosophiegeschichte hinsichtlich des Zusammenhanges der allgemeinen „Weltanschauung" mit dem Wahrheitsbegriff lehrt? Besteht insbesondere eine sinnvolle Folgebeziehung zwischen dem Realismus oder Idealismus eines philosophischen Systems und dem Wahrheitsbegriff, den dieses System aufstellt? Wir sagten oben, daß die Geschichte der Philosophie uns zur Beantwortung dieser Fragen ein ungeheures Material an die Hand gibt. Wenn uns die Verarbeitung dieses ganzen Materiales als eine allzu große und schwierige Aufgabe erscheint, so fragt es sich, wie wir uns am zweckmäßigsten beschränken. Naheliegend wäre zunächst eine Beschränkung auf die neuere oder neueste Philosophie. Aber es kommt uns auf eine Darstellung an, die den von uns behaupteten logischen Zusammenhang der Probleme an möglichst klaren und einfachen, repräsentativ-typischen Beispielen aus der Philosophiegeschichte aufweist. Die Geschichte der neueren Philosophie zeigt aber eine solche Fülle, Verwicklung und mannigfaltige Verschlingung der philosophischen Problemzusammenhänge, daß die erstrebte Klarheit und Einfachheit der Darstellung sich an der Hand des neuzeitlichen philosophiegeschichtlichen Materials kaum erreichen läßt. Der Gewinn an Inhalt und Umfang, den eine jahrhunderte und jahrtausende



lange Entwicklung der wissenschaftlichen Philosophie gebracht hat — einerseits durch das Anwachsen des geschichtlichen Materials, anderseits durch die fortwährende Vermehrung und Spezialisierung der sachlichen Probleme —, bedeutet nicht in jedem Falle zugleich auch einen Gewinn an Tiefe und in keinem Falle einen solchen an Klarheit und Einfachheit. Hierin war die alte griechische Kultur der neuzeitlichen, ganz besonders der gegenwärtigen überlegen. „Die grundlegenden Gedanken sind bei den Griechen einfacher, schlichter gesagt, ohne das moderne Pathos, typischer, anschaulicher. In unserer Zeit ist ihre Gestalt in jeder Beziehung reicher, vielfältiger, zusammengesetzter, verwirrender." [1]) In den oft aufgewiesenen glücklichen Bedingungen der angeborenen Veranlagung und der natürlichen und geschichtlichen Entwicklung, denen das griechische Geistesleben seinen beispiellosen allgemeinen Aufschwung verdankt, liegen auch die Gründe für jene Einfachheit und Schlichtheit in den grundlegenden Gedanken, für jene originale Klarheit in der Aufweisung der Urform der Probleme, die die Geschichte der griechischen Philosophie so sehr geeignet macht zu einer allgemeinen Einführung in die Philosophie, die das geschichtliche Material zum Ausgangspunkt systematisch-kritischer Erörterungen nimmt. „Innerhalb des Gebietes und Verlaufes der europäischen Kultur sind nun einmal die Griechen die allein originalen Denker, die jede Form der Weltbetrachtung mit typischer Einfachheit und Schärfe entwickelt haben. Jedes Volk und unsere gesamte Kultureinheit hat den Gang der hellenischen Geistesgeschichte . . wiederholt" [2]).

In ganz besonderem Maße hat die griechische Philosophie den Vorteil klarer und einfacher Darbietung der Problemzusammenhänge da voraus, wo es sich um den Zusammenhang zwischen realistischer oder idealistischer Weltanschauung und Wahrheitsbegriff handelt. Beide Fragen stehen mit der Lehre vom Erkenntnisprozeß im Zusammenhang. Das Realismus-Idealismus-Problem fragt nach der Abhängigkeit der Gegenstände des Erkennens vom

---

[1]) M. Wiesenthal: Fr. Nietzsche und die griechische Sophistik (Das humanistische Gymnasium, 1903, 14. Jahrg., Heft 4, S. 171).

[2]) Derselbe, a. a. O. S. 153.

Erkenntnisprozesse, das Wahrheitsproblem fragt nach dem Ziel, dem dieser Erkenntnisprozeß zustrebt bzw. nach einer Norm, die ihm gesetzt ist. Wo also über jenen uns interessierenden Zusammenhang klare und einfache Lehren sich ergeben sollen, da muß vor allem die Lehre über den Erkenntnisprozeß selbst klar und einfach sein. Das ist nun in der griechischen Philosophie in einem Maße der Fall wie bei keiner anderen. E. Cassirer sagt treffend: [1]) „In der Frage nach dem Erkenntnisprozeß würde uns das moderne Denken stets nur ein unvollkommenes und fragmentarisches Bild bieten, wenn wir es gänzlich abgelöst von den Grundkräften und Quellen der griechischen Philosophie betrachten wollten. Indessen ist das Korrektiv, das es gegen jeden derartigen Versuch einer unmethodischen Isolierung schützt, in ihm selbst und seinem eigenen Inhalt bereits gegeben. Sein eigner innerlicher Fortschritt führt es mit Notwendigkeit zu den Prinzipien und Fragen zurück, die die griechische Spekulation ausgezeichnet und in typischen Gestaltungen verkörpert hatte. Das Denken der neueren Zeit beweist seine Eigenart darin, daß es bei allem inhaltlichen Reichtum, den es gewinnt, sich der Verwandtschaft mit diesen letzten Grundformen bewußt bleibt und aus selbständigem Antrieb zu ihnen zurückstrebt.“ Kein anderes Problem übt diesen Antrieb zum Zurückstreben zum Griechentum in stärkerer und eindringlicherer Weise aus, als gerade das Wahrheitsproblem.

---

1. Kapitel.

## Der vorwissenschaftliche Standpunkt. Die ionischen Naturphilosophen.

Viele systematische und historische Forscher haben die Frage aufgeworfen, welches denn die natürliche Stellungnahme sei, die das „naive“ oder „unbefangene“, d. h. von erkenntniskritischen

[1]) Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. (Berlin 1906, B. Cassirer,) Bd. I S. 20.



Erwägungen noch freie Bewußtsein dem Erkenntnisprozesse gegenüber einnehme.

Wie stellt sich dieser nicht reflektierenden Auffassungsweise insbesondere das Verhältnis des Erkenntnisinhaltes zu seinem Gegenstande dar?

Gewöhnlich wird die Sache so geschildert, als ob nach der naiven Meinung die Erkenntnisinhalte ihren außerbewußten Gegenständen g l e i c h seien und die Wahrheit der Erkenntnis eben in dieser Gleichheit, dieser Übereinstimmung ihres Inhaltes mit dem außerbewußten Gegenstand, dem „Außenweltding“, bestehe. Dem Manne, der noch nicht von des erkenntniskritischen Gedankens Blässe angekränkelt ist, erscheint es als selbstverständlich — so sagt man —, daß seine Rotwahrnehmung mit dem Rot des Außenweltdinges Rose „übereinstimmt“, d. h. mit ihm inhaltsgleich ist, und er besitzt daher einen naiven Glauben an die Wahrheit der ihm durch sinnliche Wahrnehmung vermittelten Erkenntnisse. Ich will die Auffassung, daß die Wahrnehmungsinhalte nicht nur die Wirkungen der außenbewußten Gegenstände, sondern ihnen auch inhaltlich völlig gleich seien, im Anschluß an die übliche Terminologie als n a i v e n R e a l i s m u s bezeichnen.

Für die Lehrmeinung, die es als selbstverständlich annimmt, daß die Wahrheit einer Erkenntnis in der Übereinstimmung ihres Inhaltes mit dem außerbewußten Gegenstande bestehe, schlage ich den Ausdruck n a i v e r O b j e k t i v i s m u s vor. Die Naivität dieses letzteren Standpunktes sehe ich darin, daß er ungeprüft läßt, ob und in welchem Sinne es denn überhaupt als die Aufgabe unseres Erkenntnisprozesses angesehen werden kann, mit den außerbewußten Gegenständen übereinstimmende Inhalte zu gewinnen. Den Objektivismus dieses Standpunktes sehe ich in dem Umstand, daß er Wahrheit und Falschheit der Erkenntnis einzig und allein durch das Objekt der Erkenntnis bestimmt sein läßt. Das Objekt allein diktiert die Normen des Wahren und Falschen; was mit ihm übereinstimmt, ist wahr, was von ihm abweicht, ist falsch. Die Frage, ob und inwieweit auch das erkennende Subjekt und die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis für deren Wahrheit mitbestimmend sind, wird gar nicht aufgeworfen.

Nach der üblichen Auffassung nimmt also das „unbefangene

Bewußtsein“ den Standpunkt des naiven Realismus und naiven Objektivismus ein.

Ich kann mich dieser Auffassung nicht anschließen.

Unsere ursprüngliche Naivität und Unbefangenheit gegenüber dem Erkenntnisprozeß besteht meines Erachtens nicht darin, daß wir auf die Probleme, die dieser Prozeß unserem Denken aufgibt, unkritisch die am nächsten liegenden und einfachsten Antworten geben, sondern darin, daß wir diese Probleme überhaupt noch nicht aufwerfen.

Nicht die Einfachheit und Kritiklosigkeit irgendeiner Ansicht über das Wesen des Erkenntnisprozesses kann uns bestimmen, diese Ansicht als den natürlichen Ausdruck des naiven und unbefangenen Bewußtseins anzusehen, sondern nur mangelnde Fragestellung gegenüber diesem Prozesse überhaupt gibt uns das Recht von einem naiven und unbefangenen Standpunkt im gekennzeichneten Sinne zu sprechen.

Der sog. naive Realismus und Objektivismus sind aber bereits bestimmte Antworten auf bestimmte Fragen über das Wesen des Erkenntnisprozesses. Der naive Realismus antwortet auf die Frage: Wie verhält sich der Erkenntnisinhalt zu seinem außerbewußten Gegenstande? Der naive Objektivismus ist eine Antwort auf die Frage: Welcher Faktor ist für die Wahrheit einer Erkenntnis bestimmend? Er ist eine Antwort auf das ewige Problem des Kriteriums der Wahrheit.

Wo aber die beiden Fragestellungen bereits aufgetreten sind, da ist der naive und unbefangene Standpunkt gegenüber dem Erkenntnisprozesse bereits verlassen.

E. Cassirer behauptet über die Stellungnahme des erkenntnistheoretisch naiven Bewußtseins zum Realismus-Idealismus-Problem folgendes: „Der naiven Auffassung stellt sich das Erkennen als ein Prozeß dar, in dem wir uns eine an sich vorhandene, geordnete und gegliederte Wirklichkeit nachbildend zum Bewußtsein bringen. Die Tätigkeit, die der Geist hierin entfaltet, bleibt auf einen Akt der W i e d e r h o l u n g beschränkt: nur darum handelt es sich, einen Inhalt, der uns in fertiger Fügung gegenübersteht, in seinen einzelnen Zügen nachzuzeichnen und uns zu Eigen zu machen. Zwischen dem »Sein« des Gegenstandes und der Art, in der er sich in der Erkenntnis widerspiegelt, besteht auf dieser Stufe der Betrachtung keine Spannung und kein Gegensatz: nicht der Beschaffenheit, sondern lediglich dem Grade nach lassen sich beide Momente auseinanderhalten“ [1]).



Ich sehe in diesen Worten Cassirers den Versuch, nicht zusammengehörendes — nämlich den erkenntnistheoretisch naiven Standpunkt und den sog. naiven Realismus — doch zusammenzubringen, ein Versuch, der notwendig scheitern muß. Wenn das Erkennen als ein Prozeß aufgefaßt wird, der uns die Wirklichkeit „nachbildend“ zum Bewußtsein bringt, der die Wirklichkeit „wiederholt“ oder „nachzeichnet“, dann muß bereits zwischen dieser (alsdann außerbewußten) Wirklichkeit und ihrer Nachbildung, Nachzeichnung, Wiederholung im Bewußtsein unterschieden worden sein. Mit dieser Unterscheidung aber ist der „naive“, d. h. erkenntnistheoretisch unbefangene Standpunkt bereits verlassen, Erkenntnisinhalt und Gegenstand sind bereits voneinander unterschieden und es ist — wenigstens grundsätzlich — gleichgültig, ob man sich dabei noch eine „Spannung“ oder einen „Gegensatz“ zwischen beiden als vorhanden und wie groß man sich diesen Gegensatz denkt. Ich gestehe, daß ich mir unter der Behauptung, Erkenntnisinhalt und Gegenstand ließen sich auf diesem Standpunkte nur dem Grade nach auseinanderhalten, nichts rechtes denken kann. Entweder beide werden auseinandergehalten und dann sind sie auch ihrem W e s e n nach voneinander verschieden, so verschieden wie Bewußtseinsfunktion und „Außenweltding“, oder aber sie werden überhaupt nicht auseinandergehalten und dann kann auch keine „graduelle“ Unterscheidung in Frage kommen. Nur da, wo man beide noch gar nicht auseinanderhält und das Problem der Beziehung des Erkenntnisinhaltes zum Gegenstande überhaupt noch nicht aufwirft, ist wirklich der naive Standpunkt beibehalten. Wo man dagegen Erkenntnisinhalt und Gegenstand unterscheidet, da hat man in jedem Falle die erkenntnistheoretische Naivität des unbefangenen Bewußtseins verloren. Der „naive“ Realismus ist nicht in gleichem Sinne naiv, wie das

---

[1]) a. a. O. S. 3.

unbefangene Bewußtsein. Denn, indem er Erkenntnisinhalt und Gegenstand als einander inhaltsgleich annimmt, statuiert er bereits einen ganz bestimmten Standpunkt im Erkenntnisprobleme. Die Naivität dieses Standpunktes besteht darin, daß er die vergleichsweise einfachen Überlegungen n i c h t anstellt, welche die Annahme der Inhaltsgleichheit zwischen Erkenntnisinhalt und Gegenstand notwendig über den Haufen werfen.

Ebensowenig wie den naiven Realismus (im Realismus-Idealismus-Problem) kann ich den naiven Objektivismus (im Wahrheitsproblem) als den Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins anerkennen. Ich muß daher Friedrich Harms widersprechen, wenn er in seinem geistvollen Referat „Über den Begriff der Wahrheit“ [1]) den natürlichen Standpunkt des „unbefangenen Bewußtseins“ gegenüber dem Wahrheitsproblem im naiven Objektivismus sieht, der zugleich der ursprüngliche Standpunkt aller Wissenschaften sein soll. Harms sagt: „In den einzelnen Wissenschaften wie im Leben gilt von alters her bis auf die Gegenwart die Annahme: die Wahrheit ist das Sein, welches der Gegenstand des Denkens ist und mit dem Gedanken übereinstimmt, und sie ist der Gedanke, welcher den Gegenstand darstellt, wie er ist. Das Sein hat keine Wahrheit, welches nicht von dem Gedanken erkannt werden kann und mit ihm übereinstimmt, und der Gedanke ist nicht wahr, der den Gegenstand anders darstellt als er ist. Diese Übereinstimmung des Seins mit dem Gedanken gilt im Leben der Menschen und allen einzelnen Wissenschaften als das Wesen der Wahrheit. Alle Wissenschaften, da sie erkennen wollen, verfahren in der Voraussetzung, daß das, was sie suchen, die Wahrheit, die Übereinstimmung ist des Gedankens mit dem Sein“ [2]). Ich glaube, daß man mit diesen Worten schon den ursprünglichen Standpunkt des wissenschaftlichen Bewußtseins nicht treffend kennzeichnet. Die vergleichsweise verwickelten Beziehungen, die in dem Harmsschen Satze zwischen den Begriffen: Sein, Gegenstand, Denken, Gedanke hergestellt werden, können nur durch eine ziemlich schwierige erkenntniskritische Überlegung gewonnen werden, die dem wissenschaftlichen Wahrheitssucher am A n f a n g seines Weges noch fern liegen. Jedoch man kann über das Maß erkenntniskritischer Selbstbesinnung, das man dem wissenschaftlichen Forscher schon auf seiner frühesten Entwicklungsstufe zutraut, verschiedener Ansicht sein. Keinesfalls aber charakterisieren die Harmsschen Worte treffend den Standpunkt des „unbefangenen Bewußtseins“. Das unbefangene Bewußtsein hat zur Ausbildung des naiven Objektivismus, der die Wahrheit der Erkenntnis in der Übereinstimmung ihres Inhaltes mit dem „Objekte“ sieht, noch gar keinen Anlaß. Wer den naiv objektivistischen Wahrheitsbegriff aufstellt, muß doch zuerst einmal überhaupt zwischen Erkenntnisinhalt und Objekt unterschieden haben. Das „unbefangene Bewußtsein“ aber hat zu dieser Unterscheidung auch vom Wahrheitsproblem her noch keinen Anlaß. Denn auch dieses Problem wird im Stadium völliger erkenntnistheoretischer Naivität ü b e r h a u p t n o c h g a r n i c h t a u f g e w o r f e n. Der Standpunkt des „unbefangenen Bewußtseins“, in den wir uns freilich auf unserer heutigen Stufe wissenschaftlich-philosophischer und speziell erkenntnistheoretischer Kultur nur schwer einfühlen können, wäre also der Standpunkt eines Menschen, der nichts von Wahrheit oder Falschheit seiner Erkenntnisse weiß. Das Bewußtsein dieses Menschen zeigt seine Unbefangenheit dadurch, daß es überhaupt noch nicht auf seine Inhalte reflektiert, diese also auch noch nicht von außerbewußten Gegenständen unterscheidet und demgemäß auch noch keinen Anlaß, ja gar keine Möglichkeit hat, nach ihrer „Wahrheit“ im Sinne von ihrer Übereinstimmung mit jenen Gegenständen zu fragen.

Wenn wir nunmehr nach einer Epoche in der Geschichte der Philosophie suchen, in der wir diesen Standpunkt erkenntnistheoretischer Naivität klar ausgebildet finden, so werden wir erwarten dürfen, eine solche Epoche in der griechischen Philosophie zu finden, wenn anders unsere Behauptung zu Recht besteht, daß die Griechen die originalen Denker waren, die jede Form der Weltbetrachtung mit typischer Einfachheit und Schärfe entwickelt haben. Und da der Standpunkt jener Naivität ein „ursprünglicher“, d. h. ein eine frühe Entwicklungsstufe des philosophischen Bewußtseins repräsentierender Standpunkt ist, so dürfen wir erwarten, ihn gleich im Anfang der geschichtlichen Entwicklung der griechischen

[1]) Abhandl. der Königl. Akademie der Wissensch. z. Berlin 1876.

[2]) F. Harms, a. a. O. S. 174 f.

Philosophie zu finden. In der Tat, wir dürfen behaupten: die altionische Naturphilosophie, mit der die Geschichte der griechischen wissenschaftlichen Philosophie einsetzt, repräsentiert uns typisch die Stellung des unbefangenen Bewußtseins gegenüber dem Erkenntnisprozeß. Ein Problem wird hier überhaupt noch nicht aufgeworfen. Thales, Anaximander, Anaximenes sind weder Realisten noch Idealisten, noch auch stellen sie sich die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit ihrer Erkenntnisse. Wenn wir also den altionischen Naturphilosophen völlige Naivität hinsichtlich des Erkenntnisprozesses zusprechen, so gilt es, einem naheliegenden Mißverständnisse vorzubeugen. Es könnte nämlich scheinen, als ob wir uns mit dieser Behauptung zu der traditionellen und sachlich durchaus berechtigten Auffassung in Gegensatz stellten, nach der die alten Ionier eben nicht mehr naiv waren, weil sie — als erste — den Standpunkt der „naiven", d. h. vorwissenschaftlichen, praktischen Weltanschauung verließen und eine reflektierte, theoretische Weltauffassung zu gewinnen suchten. Wenn Thales das Wasser, Anaximander das Apeiron, Anaximenes die Luft als das Urprinzip aller Dinge hinstellte, so bedeuteten diese Naturspekulationen — so unvollkommen sie uns auch heute von unserem fortgeschrittenen wissenschaftlichen Standpunkte aus erscheinen mögen — doch erste Versuche einer allgemeinen Theorie des Wirklichen. Die ionischen Naturphilosophen schritten damit über die „naive" vorwissenschaftliche Weltanschauung hinweg. Sie schritten hinweg über Homer, der seine Sonne über einer heiteren Phantasiewelt lächeln ließ. Und sie schritten selbst hinweg über Hesiod, der zwar — weniger naiv als Homer — nicht mehr „Lügen künden wollte, die der Wahrheit gleichen", sondern wissenschaftlich über das Wirkliche urteilen wollte, aber für diese Urteile nicht die ihnen allein adäquate Form fand: das sachlich und sprachlich streng formulierte, im engeren Sinne „logische" Denken.

Um diesem Einwand zu begegnen ist es nötig, daß wir uns darüber klar werden, was denn unter der sog. „naiven" vorwissenschaftlichen, praktischen Weltanschauung eigentlich zu verstehen ist, die wir hier in Gegensatz stellen zu der wissenschaftlichen Weltauffassung, die sich bemüht, eine allgemeine Theorie des Wirklichen zu liefern. Es ist freilich heute schwer, sich in diesen vorwissenschaftlichen Standpunkt einzufühlen. Denn auf unserer gegenwärtigen Stufe der Kulturentwicklung ist die „praktische Weltanschauung" längst zu einem repräsentativen Typus geworden, der tatsächlich in reiner Ausprägung wohl kaum mehr vorkommt. Denn unsere Lebenspraxis hat sich heute längst so gestaltet, daß sie stets mancherlei Bedingungen enthält, die über die Praxis selbst weit hinaustreiben. „In das praktische Denken der Kulturvölker sind zahlreiche Ergebnisse und manche Methoden unseres Wissens durch tausend Kanäle, in breitem Strom durch den Unterricht, eingeflossen und vielfach zum Gemeingut geworden" [1]).



In der Entwicklung der alten griechischen Kultur dagegen — die auch hierin wieder sich der modernen Kultur an Klarheit und typischer Ausprägung überlegen zeigt — finden wir eine „vorwissenschaftliche Weltanschauung" rein entwickelt und in deutlich erkennbarem Gegensatz gegen die wissenschaftliche Weltauffassung. Es ist oft genug geschildert worden, wie die alte mythische Vorstellungsweise der homerischen „Weltanschauung" in ihrer reinen Naivität von der beginnenden philosophischen Denkweise verschieden war, zu der die mehr reflektierende hesiodische Dichtung den Übergang vermittelte. „Innerhalb des griechischen Geisteslebens bilden die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwicklung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, eine Vorbereitung der philosophischen Spekulation" [2]). Aber diese Vorbereitung steht zu dem, was durch sie vorbereitet wird, in jenem gegensätzlichen Verhältnis, in dem überhaupt die vorwissenschaftliche Weltbetrachtung, als Vorstufe der Philosophie, zu dem tatsächlichen Versuch einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen steht. Das sich entwickelnde wissenschaftliche Bewußtsein fand jene Vorstufen ungenügend und ging zur Polemik über. „Weitaus mehr in jener Polemik als in befreundetem Anschluß an die homerisch-hesiodische Dichtung ist die griechische Philosophie erwachsen" [3]).

[1]) B. Erdmann: Logische Elementarlehre. (2. Aufl., Halle 1907, Niemeyer) S. 8.

[2]) F. Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. (10. Aufl., herausg. von K. Praechter, Berlin 1909, Mittler) S. 20.

[3]) Ebenda S. 21.

Thales, Anaximander, Anaximenes nun, die als die Ersten — wenn auch in primitiver Weise — Versuche einer allgemeinen Theorie des Wirklichen unternahmen, leisteten dadurch, freilich ohne sich selbst dessen klar bewußt zu sein, gegenüber den bisherigen Weltbildern der dichtenden Phantasie, etwas epochemachend Neues. Es hat daher einen guten Sinn, wenn man sie als die „ersten Philosophen“ bezeichnet. Der Gegensatz gegen die frühere Periode tritt uns plastisch vor Augen, wenn man uns etwa den Thales schildert, wie er mit einem Stabe Figuren in den Meeresstrand zeichnet, an denen er sich grundlegende geometrische Sätze, astronomische Tatsachen oder perspektivische Verhältnisse verdeutlichen will. Wir sehen: bei diesem Manne haben die subjektiven Bedürfnisse des Gefühls und der Phantasie aufgehört die alleinigen Antriebe und ordnenden Gesichtspunkte des Denkens zu bilden. Die „Naivität“, der vorwissenschaftliche Charakter des Denkens ist dahin. Die Beschaffenheiten und Beziehungen der erkannten Objekte selbst erzeugen und ordnen die Gedanken dieses Mannes.

Die Typeneinteilung der Wirklichkeitsauffassungen in „naive“, vorwissenschaftliche Weltanschauung und theoretische, wissenschaftliche Weltauffassung kann also nur d e n Sinn haben, daß für das vorwissenschaftliche Denken wesentlich die Gefühls- und Phantasiebedürfnisse des Subjekts, für das wissenschaftliche Denken dagegen wesentlich die Beschaffenheiten und Beziehungen der Objekte richtunggebend sind. In diesem — aber auch n u r in diesem — Sinne darf man die vorwissenschaftliche Weltanschauung „subjektiv“, die wissenschaftliche Weltauffassung „objektiv“ nennen. Auch hat es einen guten Sinn, diesen vorwissenschaftlichen Subjektivismus als n a i v e Betrachtungsweise zu bezeichnen. Wen die Antriebe des eignen Gefühls- und Phantasielebens dazu führen, gedankliche Bilder der göttlichen und menschlichen Dinge wie des gesamten Naturwirklichen zu malen, und wer dabei die Urbilder seinem eignen Wollen, Fühlen und Einbilden entnimmt, der ist naiv, insofern er unkritisch die Äußerungen des eigenen Bewußtseinslebens statt der außerbewußten Dinge in der Ausgestaltung seines Denkens wirksam werden läßt.

D i e s e Art von Naivität haben freilich schon die altionischen Naturphilosophen verloren. Sie besitzen in diesem Sinne bereits



die „Objektivität“ der Wissenschaftlichkeit. Aber dieser Verlust der vorwissenschaftlichen Naivität und dieser Gewinn wissenschaftlicher Objektivität bedeutet nicht zugleich auch den Verlust der Naivität dem Erkenntnisprozesse gegenüber und nicht die Trennung des „Objektes“ der Erkenntnis vom Erkenntnisinhalt. Das Denken eines Menschen kann objektiv sein in dem Sinne, daß es nicht durch die Bedürfnisse des eigenen Subjektes, sondern lediglich durch die Beschaffenheiten und Beziehungen der Objekte bestimmt wird, und doch zugleich nichtobjektiv, insofern es jene Objekte noch nicht von den Erkenntnisinhalten unterscheidet, die es von ihnen gewinnt. Kurz, das Denken eines Menschen kann wissenschaftlich objektiv sein, ohne erkenntnistheoretisch Erkenntnisinhalt und außerbewußtes „Objekt“ geschieden zu haben. Das Denken weitaus der meisten einzelwissenschaftlichen Forscher steht auf diesem Standpunkt. Der Einzelwissenschafter hat im Zusammenhang seiner Forschungen gar keinen Anlaß, ja — insofern er auf einzelwissenschaftlichem Standpunkt bleibt — gar nicht einmal die Möglichkeit, seine Erkenntnisinhalte ausdrücklich von den Gegenständen zu unterscheiden und das Verhältnis beider kritisch zu prüfen. Er bleibt dem Erkenntnisprozeß gegenüber „naiv“. Das gleiche ist nun bei den altionischen Naturphilosophen in typischer Weise der Fall. Sie sind zwar die ersten „Theoretiker“ der griechischen Kulturgeschichte, und insofern die ersten Vertreter wissenschaftlicher Objektivität; sie bleiben aber trotzdem dem Erkenntnisprozeß gegenüber auf dem Standpunkt der naiven Auffassungsweise, des unbefangenen Bewußtseins stehen. Es ist also falsch, die altionischen Naturphilosophen als Vertreter des naiven Realismus und naiven Objektivismus zu bezeichnen. „Der Grieche hatte allezeit ein scharfblickendes Auge auf die Außenwelt gerichtet“, sagt Th. Gomperz mit Recht. Bei den altionischen Naturphilosophen war das Interesse so sehr von den Gegenständen gefangen genommen, die ihr nach außen gerichtetes Auge gewahrte, daß es ihnen noch gar nicht zum Bewußtsein kam, daß sie dabei Erkenntnisinhalte von diesen Gegenständen gewannen. Sie fragten sich daher auch noch nicht, auf welche Weise dies denn eigentlich möglich sei, und in welchem Verhältnis ihre Erkenntnisinhalte zu den Gegenständen der Außenwelt ständen. Sie waren nach dieser

Richtung hin durchaus „unbefangen". Sie standen noch diesseits von Realismus und Idealismus. Diese Unbefangenheit bewirkt zugleich, daß die Frage: sind die unmittelbaren Erkenntnisse auf Grund von Sinneswahrnehmung wahre Erkenntnisse? überhaupt noch nicht aufgeworfen wird.

Aristoteles unterscheidet in seiner Metaphysik eine vierfache Bedeutung des Begriffes „Grund" (αἴτιον, auch αἴτιον δὲ καὶ ἀρχή). „Als Grund bezeichnen wir einmal die Substanz und den Wesensbegriff; hier wird die Frage nach dem Warum auf den Begriff als das letzte zurückgeführt; Grund und Prinzip aber ist die abschließende Antwort auf diese Frage. Zweitens bezeichnen wir als Grund die Materie und das Substrat, drittens den Anstoß, von dem die Bewegung ausgeht, viertens das gerade Entgegengesetzte, das Wozu und das Gute als den Zweck, auf den alles Geschehen und alle Bewegung hinzielt" [1]). Die altionischen Naturphilosophen entwickeln nun ihre allgemeine Theorie des Wirklichen in der Weise, daß sie einen einheitlichen „Grund" oder ein „Urprinzip" (ἀρχή) zu ermitteln suchen, aus dem sie die ganze bunte Mannigfaltigkeit und sinnliche Verschiedenheit der Dinge „ableiten" könnten. Es ist nun sehr bemerkenswert, daß der Begriff, den sie sich dabei vom „Grunde" machten, mit dem aristotelischen Begriff des materiellen Grundes oder Substrates (ὕλη καὶ ὑποκείμενον) zusammenfiel. Aristoteles selbst hebt dies ausdrücklich als Charakteristikum der altionischen Denkweise hervor. „Von den ältesten Philosophen nun waren die meisten der Ansicht, daß die Ursachen von materieller Art allein als die Prinzipien aller Dinge zu gelten hätten. Das, woraus alle Dinge stammen, woraus alles ursprünglich wird und worin es schließlich untergeht, während die Substanz unverändert bleibt und sich nur in ihren Akzidenzen wandelt, dies bezeichnen sie als das Element und als das Prinzip

---

[1]) 983a 26—32: τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν. Die Übersetzung nach A. Lasson: Aristoteles Metaphysik. (Jena 1907, Diederichs), S. 12.



der Dinge. Daher ist es ihre Lehre, daß es so wenig ein Entstehen als ein Vergehen gibt; bleibt doch jene Substanz stets erhalten" [1]). Diese Auffassung vom „Grunde" aller Dinge entspricht ganz dem Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins. Nur der Beobachter, dessen Interesse während der Erkenntnis auf Grund von Sinneswahrnehmung ganz von seinem Gegenstand gefangen gehalten wird (so daß er zu keiner Scheidung des Inhaltes seiner Erkenntnis von jenem Gegenstande kommt), kann zu der Annahme gelangen, daß sich das gesamte Wirkliche aus einem und zwar materiellen Substrat als aus seinem letzten Grunde oder Urprinzip könne ableiten lassen. Wo man dagegen zwischen Erkenntnisinhalt und außerbewußtem Gegenstand zu unterscheiden gelernt hat, da müssen notwendig sofort Zweifel an der Möglichkeit einer allgemeinen Theorie des Wirklichen aufkommen, die ein materielles Substrat zur ausschließlichen Grundlage der Weltanschauung macht. Das naive Befangenbleiben im Stoffproblem ist dann nicht mehr möglich. Selbst wo noch die einfachste und kritikloseste Hypothese über das Verhältnis zwischen Erkenntnisinhalt und Gegenstand angenommen wird, — also im naiven Realismus — müssen bereits Zweifel entstehen an der Zulänglichkeit eines rein materiellen Urprinzips (im Sinne der altjonischen ἀρχή) zum alleinigen Prinzip einer allgemeinen Theorie des Wirklichen. Es muß sich mit Notwendigkeit der Gedanke aufdrängen, „daß die uranfängliche Form des Stoffes eher hinter und jenseits der gegenwärtig wahrnehmbaren Artungen desselben als im Kreise dieser selbst zu suchen sei". Das naive Sichhingeben des unbefangenen Bewußtseins an die Außenweltdinge hört beim Aufkeimen dieses Gedankens auf. Zugleich aber wird durch diesen Gedanken folgende Frage nahegelegt: Wenn wir zwischen einer uranfänglichen Form des Stoffes und gegenwärtig wahrnehmbaren Artungen desselben zu unterscheiden haben, dann können auch unsere gegenwärtigen Wahr-

---

[1]) 983b 6—13: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς φύσεως ἀεὶ σῳζομένης ..... Lasson, a. a. O. S. 12.

nehmungen nicht den Erkenntniswert besitzen, den eine etwaige Erkenntnis der uranfänglichen Form des Stoffes selbst besitzen würde. Unsere gegenwärtigen Wahrnehmungen können nicht in gleichem Grade „wahr" sein, wie die Erkenntnis des Urstoffes — wenn sie möglich wäre — „wahr" sein würde. Mit diesen Überlegungen ist das Realismus-Idealismus-Problem und zugleich das Wahrheits-Problem aufgeworfen und der Weg ist beschritten, der vom naiven Realismus seinen Ausgangspunkt nimmt und im Skeptizismus gegenüber dem Erkenntnisprozeß — zunächst gegenüber der unmittelbaren Erkenntnis auf Grund von Sinneswahrnehmung — sein Ende findet. „Endlich war in der Urstofftheorie" — sagt Gomperz mit Recht — „ein Keim von Skepsis enthalten, der früher oder später seine volle Entfaltung finden mußte. Denn wenn die Lehre für Thales vielleicht noch nicht mehr besagte, als daß alle Dinge aus dem Urwasser hervorgehen und wieder in dasselbe zurückkehren, so mußte sie doch unfehlbar allmählich die Bedeutung gewinnen, daß nur die Urform des Stoffes die wahre und wirkliche, alle anderen aber bloße täuschende Sinnenbilder seien. Und sobald man einmal annahm, daß z. B. Eisen oder Holz in Wahrheit nicht dies, sondern Wasser oder Luft seien, wie sollte der also erweckte Zweifel an der Gültigkeit des Sinnenzeugnisses an dieser Stelle haltmachen?" [1])

Den Weg aber, der auf diese Weise von dem Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins der Urstofftheorie wegführt, in den naiven Realismus und Objektivismus hineinleitet, dann zu einer Reihe von weiteren Standpunkten im Realismus-Idealismus-Problem sowie im Wahrheitsproblem führt und schließlich im Skeptizismus endigt, wollen wir in den nächsten Kapiteln beschreiten.

[1]) Theodor Gomperz: Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Bd. I (3. Aufl., Leipzig 1911, Veit), S. 40.



2. Kapitel.

## Der naive Realismus und der naive Objektivismus. Empedokles und Demokrit.

Welche Erfahrungen führen den primitiven Beobachter vom Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins ab und zum naiven Realismus und Objektivismus?

Wenn Thales, am Meeresstrande sitzend, das Wasser wahrnahm, von dem er behauptete, daß es der Urgrund alles Seienden sei, so wurde es für ihn noch gar nicht zum Problem, ob diese seine Wasserwahrnehmung inhaltsgleich oder inhaltsverschieden sei, ob sie „übereinstimme" oder „nicht übereinstimme" oder in welcher Beziehung sie stehe zu dem „wirklichen" Wasser, das da gegen das Ufer brandete und die Schiffe der Ionier in ferne Länder trug. Wie sollte auch Thales dazu gekommen sein, eine solche Frage aufzuwerfen, solange sein Interesse wirklich ganz von den Außenweltdingen, die er sinnlich wahrnahm, gefangen genommen blieb, solange also das Stoffproblem wirklich sein Denken völlig in Anspruch nahm? Aber nehmen wir einmal an, Thales habe sich auch nur um ein weniges von dieser unbefangenen Hingabe an die Außenweltdinge frei machen und seine Aufmerksamkeit in auch nur geringem Grade seinem Wahrnehmungsprozeß selbst zuwenden können. Was würde er bemerkt haben? [1]) Er schaut auf das Wasser und schließt dann die Augen: die Wasserwahrnehmung hört auf, oder — wie der unbefangene Beobachter selbst es ausdrücken würde — das Wasser ist verschwunden. Er öffnet die Augen wieder. Die Wasserwahrnehmung (das Wasser) ist wieder da. Thales wendet sich von der Küste ab und schreitet ins Land hinein: die Wasserwahrnehmung hört auf, er sieht das Wasser nicht mehr. Er wendet sich der Küste wieder zu; die Wasserwahrnehmung tritt von neuem auf, er sieht das Wasser wieder, usw.

Solche einfachste Erfahrungen bieten nun bereits einen starken Anstoß zu einer Reihe von wichtigen Schlußfolgerungen. Wir

[1]) Vgl. zum Folgenden die ähnliche Darstellung bei G. Heymans: Einführung in die Metaphysik. (Leipzig 1905, Barth) S. 30 ff.

müssen nämlich bedenken, daß schon dem primitiven Denker ein starkes Bedürfnis nach kausaler Deutung aller Geschehnisse innewohnt. Wo etwas ist oder geschieht, da — so schließt er unter dem Einfluß jenes Kausalitätsbedürfnisses — muß auch etwas sein, das macht, daß es ist oder geschieht, d. h. es muß eine Ursache dieses Seins oder Geschehens vorhanden sein. In unserem Beispiel schließt der primitive Beobachter, der auch nur ein wenig auf den Verlauf seiner Wahrnehmungsprozesse achten gelernt hat: Es muß einen „Gegenstand", ein „Außenweltding" — Meer oder Wasser genannt — geben, welches m a c h t (welches die Ursache dafür ist), daß ich, wenn ich die Augen öffne und eine Reihe von sonstigen Bedingungen, die sämtlich in meiner Macht zu liegen scheinen, erfülle, eine Wasserwahrnehmung habe.

Solch einfache primitive Schlußfolgerung bezeichnet die Geburtsstunde des Realismus-Idealismus-Problems. Wahrnehmungsinhalt und „Außenweltding" sind nunmehr voneinander unterschieden.

Der primitive Beobachter bleibt aber nicht bei dieser Schlußfolgerung stehen. Er zieht eine Reihe von weiteren Schlüssen, durch welche die erste noch unklare Scheidung zwischen Wahrnehmungsinhalt und Gegenstand zu immer größerer Klarheit gelangt und durch welche die den Wahrnehmungsinhalten gegenüber selbständige „reale" Wirklichkeit der Außenweltdinge immer mehr in ihrer Realität konsolidiert wird. Der primitive Beobachter bemerkt nämlich bald, daß das Wasser und überhaupt alle Außenweltdinge, die er zunächst nur dunkel von seinen entsprechenden Wahrnehmungsinhalten unterscheiden gelernt hat, oft in viel selbständigerer Weise auf den Verlauf seiner Wahrnehmungsprozesse einwirken, als das in dem bisher betrachteten Falle stattfand. Bisher nahm der primitive Beobachter nur an, das Außenweltding Wasser sei die Ursache, welche macht, daß — wenn er selbst eine Reihe von Bedingungen erfüllt (nämlich Einstellung des Sinnesorganes und des ganzen Körpers für die Wahrnehmung) — das Bewußtseinserlebnis der Wasserwahrnehmung bei ihm auftritt.

Die Außenweltdinge können aber auch meine Wahrnehmungsinhalte in ihrem Bestand und Verlauf in einer Weise bestimmen, die keineswegs nach Art des bisherigen Beispiels von mir und



meinen Willensentschlüssen abhängig ist. Ob ich meine Augen öffne, mich dem Wasser zuwende usw., hängt von meinem Willen ab. Ob ich aber bei geöffneten Augen Ebbe- oder Flutwahrnehmung, ob ich die Wahrnehmung eines ruhigen Wasserspiegels oder die Wahrnehmung der weißen Wogenkämme einer vom Sturme aufgepeitschten Flut habe, hängt keineswegs von meinem Willensentschlusse ab. Ich kann bei normalem Wachbewußtsein nicht eine Welt von Wahrnehmungsinhalten für mich erzeugen, die sich ganz nach meinem Wollen und Wünschen richtet, sondern ich bin hier von irgend etwas abhängig, das außerhalb meines Willens und überhaupt außerhalb meines Bewußtseins liegt — von eben den „Außenweltdingen". Diese meine Abhängigkeit und diese von meinen Bewußtseinsfunktionen unabhängige, selbständige, „reale" Wirklichkeit der Außenweltdinge macht sich im Fortschritt der Erfahrung und Beobachtung immer stärker und stärker bemerkbar. Es ist für unsern Zweck unnötig, diesen Fortschritt in den Erfahrungen und den darauf gestützten Schlußfolgerungen des primitiven Beobachters weiter zu verfolgen. Wir haben gesehen, daß und wie dieser Beobachter sich genötigt sieht, den Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins zu verlassen und Erkenntnisinhalt und Gegenstand zu trennen und voneinander zu unterscheiden. Das Bedürfnis nach kausaler Deutung des Wirklichen führt den primitiven Beobachter ferner dazu, das Außenweltding als Ursache und den Wahrnehmungsinhalt als Wirkung anzunehmen. Damit ist aber das Verhältnis zwischen beiden noch keineswegs mit hinreichender Deutlichkeit bestimmt. Denn über die Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung läßt sich eine Reihe von verschiedenen Hypothesen aufstellen. Es ist klar, daß der primitive Beobachter unter diesen Hypothesen diejenige bevorzugen wird, durch die er sich von seinem bisherigen Standpunkt — dem des unbefangenen Bewußtseins — so wenig wie irgend möglich entfernt. Bisher hatte er Erkenntnisinhalt und Gegenstand noch nicht voneinander getrennt, also Identität zwischen beiden angenommen. Von diesem unbefangenen Standpunkt entfernt er sich nun offenbar in seiner Kausalhypothese dann so wenig wie möglich, wenn er an Stelle der Identität die Beziehung setzt, die der Identität am nächsten kommt, also die G l e i c h h e i t. Der primitive Beobachter

gelangt also zu der Annahme, daß der Wahrnehmungsinhalt als Wirkung dem ihn verursachenden Außenweltding inhaltsgleich sei. Dies aber ist der Standpunkt des naiven Realismus. Wir sind also von der Weltanschauung des primitiven Bewußtseins unmittelbar zu der des naiven Realismus gelangt, indem wir aus einfachsten schon dem primitiven Beobachter sich aufdrängenden Beobachtungen die denkbar einfachsten Schlußfolgerungen zogen.

Welcher Wahrheitsbegriff ergibt sich nun aber in natürlicher Konsequenz aus diesem naiven Realismus?

Als einzige und unmittelbare Quelle aller Erkenntnis gilt dem naiven Realisten die Wahrnehmung der äußeren Sinne. Was kann es nun aber bedeuten, wenn man von einer unmittelbaren Erkenntnis auf Grund von Sinneswahrnehmung sagt, sie sei wahr oder falsch? Offenbar nur dies eine, daß sie mit ihrem außerbewußten Gegenstand übereinstimmt oder von ihm abweicht. Denn eine Sinneswahrnehmung bietet, sofern man sie naiv-realistisch als ihrem Inhalte nach ausschließlich durch den außerbewußten Gegenstand bestimmt betrachtet, gar keine anderen Anhaltspunkte für irgendwelche logisch wertende Unterscheidungen, als diese Beziehung zum Gegenstande selbst. Für den naiven Realisten kann es gar kein anderes Kriterium der Wahrheit einer Wahrnehmungserkenntnis geben, als ihre Übereinstimmung mit dem außerbewußten Gegenstand. Dieser Gegenstand selbst wird also zunächst als der alleinige Gesetzgeber der Normen des Wahren und Falschen angesehen.

Der allgemeine Standpunkt des naiven Realisten im Wahrheitsproblem ist somit der des Objektivismus. Das erkannte Objekt allein wird zum Maßstab der Wahrheit oder Falschheit einer Erkenntnis gemacht. Mit dieser allgemeinen objektivistischen Annahme ist aber die Stellungnahme des naiven Realisten zum Wahrheitsproblem noch nicht hinreichend bestimmt. Der naive Realist ist nicht nur allgemein Objektivist, sondern er ist des näheren auch naiver Objektivist, d. h. er prüft nicht, ob und in welchem Sinne es als die Aufgabe des Erkenntnisprozesses angesehen werden kann, mit dem außerbewußten Gegenstand übereinstimmende Inhalte zu gewinnen. Ja noch mehr! Er läßt diese Frage nicht nur ungeprüft, sondern er setzt sogar als selbstverständlich



voraus, daß diese Übereinstimmung zwischen Inhalt und Gegenstand bei der Wahrnehmung besteht. Die Inhalte unserer Wahrnehmungserkenntnis stimmen selbstverständlich mit ihrem außerbewußten Gegenstande überein. In dieser Übereinstimmung aber beruht die Wahrheit der Erkenntnis. Also sind unsere Wahrnehmungserkenntnisse selbstverständlich wahr. Die Logik dieser Schlußfolgerung erscheint dem „gesunden Menschenverstand" des naiven Realisten unmittelbar einleuchtend.

So hätten wir über den Wahrheitsbegriff, zu dem wir in Konsequenz des Grundgedankens des naiven Realismus gelangen, hinreichende Klarheit gewonnen, wenn wir noch wüßten, wie denn jene als selbstverständlich vorausgesetzte, die Wahrheit der Wahrnehmungserkenntnis ausmachende Inhaltsgleichheit zwischen Wahrnehmungsinhalt und außerbewußtem Gegenstand eigentlich zustande kommt. Wollte man die Forderung der Inhaltsgleichheit in voller Strenge und im eigentlichsten Wortsinne aufrechterhalten, so bliebe gar nichts anderes übrig, als daß der außerbewußte Gegenstand der Wahrnehmung auf Grund und während des Wahrnehmungsaktes selbst unmittelbar in das wahrnehmende Subjekt hineinspaziere. Ein rein körperliches Hineinfließen, ein „influxus physicus" in des Wortes verwegenster Bedeutung würde das Zustandekommen der Wahrnehmungserkenntnis bewirken. So notwendig aber auch einerseits diese absonderliche Annahme aus der Inhaltsgleichheits-Hypothese des naiven Realismus zu folgen scheint, so offenbar ist doch anderseits ihr Widerspruch gegen den allgemeinen Grundgedanken des Realismus. Dieser nimmt die reale, selbständige Wirklichkeit der Außenweltdinge an. Spaziert aber wirklich das Außenweltding selbst bei meinem Wahrnehmungsakt in mein Bewußtsein hinein, wandert wirklich die ganze wirkliche Rose durch die Pforten meiner Sinnesorgane in mein „Inneres" hinein, wenn ich sie erblicke, dann muß sie offenbar zugleich notwendigerweise aus der Außenwelt verschwinden. Durch meine Wahrnehmungsakte könnte ich also die Außenweltdinge gleichsam aus der Außenwelt hinauseskamotieren. Eine solche Annahme aber widerspricht der naiv-realistischen Grundüberzeugung von der durchaus selbständigen, unabhängigen, unantastbaren Wirklichkeit der Außenweltdinge. Die Hypothese

des influxus physicus muß sich also eine gewisse Umbildung gefallen lassen. Und zwar ist das eine Umbildung, die besonders nahe liegt, wenn ich dieser Hypothese eine allgemeinere, weit über ein Erklärungsprinzip des Zustandekommens der Wahrnehmung hinausgehende Bedeutung beilege. Eine solche allgemeine Bedeutung muß ihr sachlich von den realistischen Voraussetzungen aus notwendig beigelegt werden, und ist ihr historisch innerhalb der Entwicklung der realistischen Philosophie tatsächlich beigelegt worden. Bisher lernten wir die influxus physicus-Hypothese nur kennen als eine Hypothese zur Deutung des kausalen Zusammenhangs zwischen dem Außenweltding (als Ursache) und dem Wahrnehmungsinhalt (als Wirkung) beim Zustandekommen der Wahrnehmungserkenntnis. Es liegt aber vom realistischen Standpunkt aus nicht der geringste Grund vor, die Hypothese auf diesen Sonderfall kausaler Wirksamkeit zu beschränken. Die influxus physicus-Hypothese muß vielmehr — wenn anders sie wirklich das Zustandekommen der Wahrnehmungserkenntnis hinreichend erklärt — sich notwendig zu einer allgemeinen Hypothese über das Zustandekommen kausaler Einflüsse überhaupt erweitern lassen. Die influxus physicus-Hypothese ist in der Tat in der erweiterten Fassung als allgemeine Kausalhypothese in der Geschichte der Philosophie von großer Bedeutung gewesen. Noch heute pflegt das vorwissenschaftliche wie das wissenschaftliche Denken zu ihr wegen ihrer Plausibilität mit Vorliebe seine Zuflucht zu nehmen. Hermann Lotze übt in seiner „Metaphysik" an dieser Hypothese scharfsinnige Kritik. Aber nicht sowohl wegen ihres Scharfsinnes sind Lotzes Ausführungen für uns hier von Bedeutung, als vielmehr deswegen, weil sie zeigen, in welcher besonderen Umbildung die influxus physicus-Hypothese als allgemeine Kausalhypothese verwendet zu werden pflegt. Lotze wendet sich nämlich gegen die sog. „Berührungstheorie", d. h. gegen die Annahme, die den Begriff der Wirkung selbstverständlich mit dem Begriff der räumlichen Berührung verknüpft. Lotze ist demgegenüber überzeugt, daß räumliche Berührung weder die notwendige noch die hinreichende Bedingung für das Zustandekommen einer kausalen Einwirkung ist. Wollen wir wissen, wie solche Einwirkungen zustandekommen, so müssen wir uns fragen, „welche Bedingung



wir erfüllt mitdenken müssen, wenn wir in irgend einer Beziehung C, sei sie nun räumliche Berührung oder von völlig anderer Form, für vorher gegeneinander gleichgültig gewesene Dinge die Nötigung eingetreten glauben, sich umeinander zu kümmern und in ihren Zuständen sich nacheinander zu richten" [1]). Die gewöhnliche Vorstellung ist nun hier keineswegs die, daß ein solches Sichumeinanderkümmern nur auf Grund eines influxus physicus im engsten und strengsten Sinne stattfinden könne, d. h. also nur dadurch, daß das eine (wirkende) Ding unmittelbar körperlich in das andere (leidende) — sit venia verbo — hineinkrieche. Vielmehr ist es uns natürlich, uns diese kausale Wirksamkeit so zu denken, daß von dem wirkenden Ding ein körperlicher Ausfluß irgend welcher Art ausgeht, der dann in das leidende Ding hineinfließt, welches also im buchstäblichsten Sinne kausal „beeinflußt" wird. „Der Übergang eines Einflusses E ist der Vorgang, durch welchen sich die gewöhnliche Vorstellung die Aufregung früher gegeneinander teilnahmloser Dinge zur Ausübung ihrer Wirkung zu erklären sucht; und zwar gemeinhin so, daß man einseitig von einem tätigen Wesen allein diese Ausströmung auf ein leidendes sich richten läßt" [2]). Es handelt sich also um einen zu selbständiger Bewegung fähigen „Einfluß" E, der von dem wirkenden Dinge A auf das leidende Ding B übergeht. E ist also eine „causa transiens" im eigentlichen Sinne. Lotze selbst kritisiert diese gewöhnliche — übrigens ganz dem naiven Realismus gemäße — Vorstellungsweise treffend dadurch, daß er sagt: sie bezeichnet lediglich den kausalen Prozeß, ohne ihn zu erklären. Der influxus physicus des E von A nach B bezeichnet nur die Einleitung der kausalen Wirkung, die auf ihn folgt. „Die Wirkung selbst beginnt erst, völlig unerklärt, dann wenn der Übergang vollendet ist. Und es würde gar nichts helfen, wenn wir, mit einer gewöhnlichen Neigung der Phantasie, die Dinghaftigkeit des Übergehenden verfeinern wollten; welches geisterhafte Etwas wir auch immer von A nach B hinüberstrahlen ließen, am Ende seines Weges würde es nun zwar in B da sein, aber wie es nun hier begönne seine Wirkung

[1]) H. Lotze: Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie. (2. Aufl. Leipzig 1884, Hirzel) S. 112.

[2]) Ebenda S. 112.

auszuüben auf Bestandteile, die von ihm verschieden sind, diese Frage würde völlig unbeantwortet bleiben“ [1]).

Spezialisieren wir nun wieder diese von Lotze kritisierte allgemeine und gewöhnliche Form der influxus physicus-Kausalhypothese für den Sonderfall der kausalen Einwirkung des wirkenden Außenweltdinges auf das leidende Wahrnehmungssubjekt, dann brauchen wir uns die causa transiens E keineswegs „geisterhaft“ zu denken. Dem naiven Realismus wird es vielmehr entsprechen, sie sich möglichst wenig geisterhaft, möglichst materiell zu denken. Wenn auch das wirkende Außenweltding nicht unmittelbar selbst in das leidende Wahrnehmungssubjekt hineinkriechen darf und kann, so wird es doch einen ihm selbst möglichst ähnlichen körperlichen Ausfluß zu ihm hin entsenden. Die causa transiens wird zu einem dem wirkenden Außenweltding ähnlichen körperlichen Ausfluß, zu einem körperlich gedachten, sich vom Dinge loslösenden Abbild, zu einem Bild oder Bildchen des Dinges oder dergl.

Fassen wir alles dies zusammen, so gelangen wir zu folgender Vorstellungsweise:

Alle Erkenntnis wird auf Grund von Sinneswahrnehmung gewonnen. Der Wahrnehmungsinhalt ist dabei dem außerbewußten Gegenstande inhaltsgleich (naiver Realismus). Und in dieser — übrigens selbstverständlichen — Inhaltsgleichheit besteht die W a h r h e i t der Wahrnehmungserkenntnis (naiver Objektivismus). Diese Gleichheit ist aber nur dadurch möglich, daß sich vom Außenweltding ein ihm gleicher körperlicher Ausfluß, ein Bild, loslöst, in das wahrnehmende Subjekt durch die Pforten von dessen Sinnesorganen eindringt, und dort zum Wahrnehmungsinhalt wird. Die Wahrheit der Wahrnehmungserkenntnis wird also ausschließlich durch das wahrgenommene Objekt bestimmt und besteht in der Übereinstimmung des Wahrnehmungsinhaltes mit diesem Objekte. Und zwar ist es bei der Sinneswahrnehmung, zufolge der Art und Weise ihres Zustandekommens, g a r n i c h t a n d e r s m ö g l i c h, als daß diese Übereinstimmung stets vorhanden ist. Wahrnehmungsinhalt und Gegenstand stimmen ebenso selbstverständlich miteinander überein, wie Urbild und Abbild. Die Wahrnehmungserkenntnis ist immer und selbstverständlich wahr. So erhält der naive Realismus und Objektivismus durch die influxus physicus-Hypothese erst seine feste Begründung. Erst durch diese Hypothese wird sichergestellt und ist in der Tat selbstverständlich, was der naive Objektivismus als selbstverständlich annimmt: die „Übereinstimmung“ des Wahrnehmungsinhaltes mit dem wahrgenommenen Sinnendinge.

[1]) Lotze a. a. O. S. 113.



Wenn wir nun wiederum fragen, wo wir denn diese ganze Vorstellungsweise innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie tatsächlich ausgebildet finden, so sehen wir uns von neuem auf die griechische Philosophie hingewiesen. Wir treffen diese Hypothese da an, wo die griechische Natur b e t r a c h t u n g von der Spekulation der alten Ionier zur eigentlichen Natur w i s s e n s c h a f t übergegangen ist. Bei Demokrit, dem größten Naturforscher des klassischen Altertums, finden wir die geschilderte Anschauungsweise in geradezu mustergültiger Klarheit und in klassischer Einfachheit ausgebildet. Den Übergang aber vom Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins der alten Ionier zum demokritischen Standpunkt vermittelt der ältere Zeitgenosse des abderitischen Philosophen: Empedokles.

E m p e d o k l e s von Agrigentum steht dem Standpunkt eines Thales und Anaximenes insofern noch sehr nahe, als er sich von jener naiven Unbefangenheit noch nicht v ö l l i g frei gemacht hat, welcher das Subjekt aller äußeren Wahrnehmung noch völlig in deren Objekt aufgeht. So lehrt er in bezug auf die Gesichtswahrnehmung, daß das, was das Auge zur Erkenntnis der Außenweltdinge befähigt, zuletzt in einem Etwas liege, dessen Begriff wir erst gewinnen, wenn wir die grundlegenden Eigenschaften der Außenweltdinge selbst durch Abstraktion feststellen. An den Außenweltdingen lassen sich nun aber die folgenden Gegensatzpaare von Eigenschaften ermitteln: warm und kalt, trocken und feucht, hell und dunkel. Die Wahrnehmungstheorie des Empedokles bleibt nun noch so sehr durch das Interesse am Wahrnehmungsobjekte gefesselt, daß sie annimmt, auch im Sinnesorgane selbst müßten diese gleichen Gegensatzpaare von Eigenschaften vorhanden sein, wenn anders es imstande sein soll, die Wahrnehmungsobjekte adäquat zu erkennen, also mit anderen Worten „wahre Erkennt-

nisse“ von ihnen zu haben. Überhaupt wird jedes Sinnesorgan seinen Gegenstand nur durch dasjenige erkennen, was in ihm (dem Sinnesorgan) selbst dem wahrzunehmenden Gegenstande gleichartig ist. Das ist der Sinn des berühmten, vielzitierten Verses des Empedokles:

„Erde sieht man durch Erde, und Wasser sieht man durch Wasser,
Göttliche Luft durch Luft, durch Feuer verzehrendes Feuer,
Liebe wieder durch Liebe, durch Feindschaft traurige Feindschaft“ [1]),

Der Anschluß an die demokritische Lehre aber wird gewonnen, wenn man von dieser, noch halb den Standpunkt des unbefangenen Bewußtseins vertretenden Ansicht des Empedokles übergeht zu der Hypothese, die sich derselbe Philosoph von der Art des Zustandekommens dieser Wahrnehmung des Gleichartigen (im äußeren Objekte) durch das Gleichartige (im wahrnehmenden Subjekte) bildet. Hier entwickelt er die influxus physicus-Hypothese ganz im Sinne ihrer oben dargelegten, dem naiven Realismus entsprechenden Modifikation. Der eigentliche Wahrnehmungsakt — so lehrt der Philosoph von Agrigent — kommt zustande durch eine sympathetische Berührung des äußersten Elementes mit dem ihm gleichartigen Elemente im Sinnesorgan des wahrnehmenden Subjektes. In allen Außenweltdingen und auch im Auge selbst befinden sich nämlich Poren. Aus diesen finden Ausströmungen statt (die *ἀπορροαί*). Diese Ausströmungen übernehmen nun die Rolle der von der influxus physicus-Hypothese geforderten causa transiens der Wahrnehmung. Die einander gleichartigen Ausströmungen aus Auge und Gegenstand begegnen sich und bringen durch ihre sympathetische Berührung die Gesichtswahrnehmung zustande. Diese Art des Zustandekommens der Wahrnehmung ist ganz allgemein in der körperlichen Natur des Menschen von Anfang an angelegt. Bei der Bildung des Auges z. B. „barg sich das urewige Feuer damals hinter der runden Pupille in Häute und dünne Gewänder eingeschlossen, die mit göttlich eingerichteten, gerade

[1]) γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ᾽ ὕδωρ,
αἰθέρι δ᾽ αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.
Emped. fragm. 109. Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker. I. Bd. (2. Aufl. Berlin 1906, Weidmann) S. 203.



hindurchgehenden Poren durchbohrt waren“ [1]). Durch diese Poren strömt dann bei der Gesichtswahrnehmung das Feuer aus (als *ἀπορροή*) und berührt sich mit der ihm gleichartigen Ausströmung aus den Außenweltdingen, wodurch die Gesichtswahrnehmung zustande kommt. Auf diesem durchaus der menschlichen Natur gemäßen und in ihr von vornherein angelegten Wege kann nun offenbar nur eine Wahrnehmungserkenntnis zustande kommen, die selbstverständlich „wahr“ ist. Denn Irrtum wäre Nichtübereinstimmung zwischen Wahrnehmungsinhalt und Gegenstand. Wie könnte eine solche Nichtübereinstimmung, ein solcher Irrtum entstehen, wo doch das Entstehen und die Existenz der Wahrnehmung selbst an das Zusammenwirken von Gleichartigem mit Gleichartigem geknüpft ist? Die Sinneswahrnehmung ist notwendig innerhalb ihres Bereiches durchaus zuverlässig, ihre Erkenntnisse sind alle gleich wahr und stehen dadurch alle grundsätzlich hinsichtlich ihres Erkenntniswertes auf gleicher Stufe. „Betrachte jedes Einzelne mit jeglichem Sinne genau, inwiefern es klar liegt, und halte nicht etwa den Blick in weiterem Umfang für vertrauenswürdig als dies im Vergleich zum Gehör zulässig ist, oder schätze das brausende Gehör höher als die deutlichen Wahrnehmungen des Gaumens, und stelle nicht etwa um dieser willen die Glaubwürdigkeit der übrigen Organe zurück, so viele es eben zur Vermittlung der Erkenntnis gibt, sondern erkenne jedes Einzelne [nur] soweit es klar liegt“ [2]). Schon jetzt muß freilich bemerkt werden, daß dieses Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der sinnlichen Wahrnehmung keineswegs ausschließt, daß man daneben noch eine andere Erkenntnisart annimmt, die höher steht als die Wahrnehmungserkenntnis und ein höher zu bewertendes Wissen liefert

[1]) ὡς δὲ τότ᾽ ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ
λεπτῇσίν ⟨τ᾽⟩ ὀθόνῃσι λοχάζετο κύκλοπα κούρην,
⟨αἳ⟩ χοάνῃσι δίαντα τετρήατο θεσπεσίῃσιν.
Emped. fragm. 84. Diels a. a. O. S. 196 f.

[2]) ἀλλ᾽ ἄγ᾽ ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τι ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ᾽ ἀκουήν
ἢ ἀκουὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει θ᾽ ᾗ δῆλον ἕκαστον.
Emped. fragm. 4. Diels, a. a. O. S. 174.

als diese. Daher warnt schon Empedokles ausdrücklich die die wahren, glaubwürdigen Wahrnehmungserkenntnisse Besitzenden davor, „mehr als [ihnen auf Grund dieser Erkenntnis] erlaubt ist mit Dreistigkeit auszusprechen und alsdann auf der Höhe der Weisheit zu thronen“ [1]). Die Wahrheiten, die uns die höhere Weisheit lehrt, heben zwar gewiß nicht die niederern Wahrheiten auf, die wir auf Grund von Sinneswahrnehmung erkannt haben. Aber während diese niederen sinnlichen Wahrheiten unmittelbar von allen Menschen in ihrem Wahrheitsgehalt erfaßt werden, sind die Weisheitswahrheiten nur schwer zu erfassen. „O meine Freunde! Ich weiß zwar, daß Wahrheit den Worten, die ich künden werde, innewohnt; doch mühsam ist sie den Menschen zu erringen, und schwer nur dringt das heiße Bemühen um den Glauben in die Seele“ [2]).

Dieses Anerkennen einer höheren Wahrheitsart über die Wahrheiten der Sinneserkenntnis hinaus bringt ein antithetisches Element in die empedokleische Philosophie hinein. Hier liegt recht eigentlich der Keim, der den naiven (sensualistischen) Realismus notwendig zur Zersetzung bringen muß. Die Scheidung zwischen Wahrnehmungserkenntnis und Vernunfterkenntnis führt später die Forscher vom naiven Realismus in seiner ursprünglichen, ausgesprochen sensualistischen Form ab und damit zugleich einem veränderten Wahrheitsbegriff zu. Bei Empedokles jedoch gehen die ersten Ansätze zu dieser Scheidung noch zusammen mit einem naiven sensualistischen Realismus und einem diesem Realismus entsprechenden Wahrheitsbegriff.

Bei D e m o k r i t finden wir die ganze realistisch-objektivistische Theorie, insbesondere die besprochene Modifikation der influxus physicus-Hypothese in viel klarerer, einfacherer und dadurch imposanterer Weise ausgesprochen, als bei Empedokles. Die Verwicklung, die bei Empedokles durch das teilweise Befangenbleiben in der Auffassung des unbefangenen Bewußtseins entsteht,

[1]) . . . . . . . . . . . . . . πλέον εἰπεῖν
θάρσεϊ καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν.
Emped. fragm. 4. Diels, ebenda.

[2]) ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις,
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ'ἀργαλέη ⟨ἥ⟩ γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.
Emped. fragm. 114. Diels, a. a. O. S. 206.



fällt bei Demokrit fort. Der große Empirist und Naturforscher steht der spekulativen Annahme des Empedokles fern, daß nur das Gleiche durch das Gleiche erkannt werden könne. Er ist nicht in dem Maße durch sein Interesse für das Objekt gefangen genommen, daß er glaubt, Bestimmungen dieses Objektes in das erkennende Subjekt hineinlegen zu müssen, um dieses zu befähigen, das Objekt zu erkennen. Vielmehr treten bei ihm Subjekt und Objekt einander selbständig gegenüber, und es gilt zu zeigen, wie die Erkenntnisse des Subjektes durch influxus physicus zustande kommen. Das zeigt nun Demokrit in seiner allbekannten Theorie der Bildchen (εἴδωλα). Dieser Theorie hat ihre naiv-realistische Handgreiflichkeit zu einer außergewöhnlichen Bekanntheit und philosophiegeschichtlichen Berühmtheit verholfen. „In der Veränderung, welche die von den Dingen ausgehenden und durch die Sinnesorgane eindringenden Ausflüsse in der Seele hervorbringen, besteht die Wahrnehmung; das Sehen z. B. entsteht dadurch, daß die von den Gegenständen sich ablösenden Bilder derselben (εἴδωλα, δείκελα) die vor ihnen liegende Luft gestalten und diese mit den Ausflüssen unserer Augen sich berührt“ [1]).

Beschränken wir uns zunächst auf diese Lehre vom Zustandekommen der Erkenntnis auf Grund von Sinneswahrnehmung, so finden wir hier den naiven Realismus und Objektivismus in aller nur wünschenswerten Klarheit vertreten. Der Wahrnehmungsinhalt, der durch influxus physicus zustande kommt, stimmt mit seinem außerbewußten Gegenstand überein (naiver Realismus), und in eben dieser Übereinstimmung beruht die Wahrheit der Wahrnehmungserkenntnis (naiver Objektivismus). Und zwar muß diese Wahrheit, zufolge der Art des Zustandekommens der Wahrnehmung, den Wahrnehmungserkenntnissen s e l b s t v e r s t ä n d l i c h zukommen, solange wenigstens, als keine äußeren Umstände eintreten, die den influxus physicus der Bildchen hindern oder stören. Wir werden also erwarten können, bei Demokrit die Lehre von der selbstverständlichen Wahrheit der Sinneserkenntnis zu finden. In der Tat wird uns dies von Demokrit überliefert. Vor allem ist hier Aristoteles als Gewährsmann zu nennen. In seiner Schrift „über Ent-

[1]) E. Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie (6. Aufl. Leipzig 1901 Reisland) S. 70.

stehen und Vergehen“ berichtet er ausdrücklich, Demokrit und Leukipp hätten gelehrt, das Wahre sei in der (sinnlichen) Erscheinung [1]). An einer späteren Stelle derselben Schrift (de gen. et corr. I 8) erörtert dann der Stagirit das Verhältnis der atomistischen Philosophie zu den Grundlehren der Eleaten [2]). Man hat diese vielbesprochene Erörterung, die für die Beurteilung der prinzipiellen Grundlegung der Atomistik von entscheidender Bedeutung ist, meist so aufgefaßt, daß sie die Tendenz der Atomistik beweise, den durch die Eleaten veranlaßten Streit zwischen Vernunft und sinnlicher Erfahrung beizulegen. „Während die eleatische Ansicht, wenn man auf die Vernunftgründe sieht, zwar wohl zutreffen möchte, in Anbetracht der Tatsachen [der Wahrnehmung] aber einem Wahnsinn gleichsieht, glaubte hingegen Leukippos Vernunftgründe zu besitzen, welche mit der Wahrnehmung im Einklang Entstehen und Vergehen . . . . nicht aufheben“ [3]). Es wird also von Demokrit mit aller Bestimmtheit die Wahrheit der Sinneserkenntnis behauptet und von vornherein der durch die Lehren der eleatischen Philosophie naheliegende Einwand vorweggenommen, daß es eine von der sinnlichen Wahrheit verschiedene Vernunftwahrheit geben könne. Dieser Einwand wird dadurch unmöglich gemacht, daß der atomistische Philosoph ohne weiteres das sinnliche Wahrnehmungsvermögen mit der Vernunft gleichsetzt. Sind beide Seelenvermögen ihrem Wesen nach gleich, so können auch ihre Wahrheiten nicht verschieden sein. In seiner Schrift über die Seele sagt Aristoteles über Demokrit: „Dieser setzt nämlich [wahrnehmende] Seele und Vernunft schlechthin als eins und dasselbe; das Wahre sei nämlich das Erscheinende. . . . . Er behandelt also nicht die Vernunft als ein Vermögen, das sich mit der Wahrheit beschäftigt, sondern er setzt Vernunft und [wahrnehmende] Seele schlechthin als identisch“ [4]). Danach hätte

[1]) 315 b 9 ἐπεὶ δ' ᾤοντο (scil. Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος) τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι.

[2]) 324 b 25 ff.

[3]) P. Natorp: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis. (Berlin 1884, Hertz) S. 166 f.

[4]) 404 a 27 ἐκεῖνος (scil. Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν. τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον . . . . . . οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν.



also Demokrit nicht nur die Wahrheit der Sinneserkenntnis gelehrt, sondern auch ausdrücklich die Annahme zurückgewiesen, es könne vielleicht eine von der sinnlichen Wahrheit verschiedene Vernunftwahrheit geben. Dies sei nicht möglich, weil es eine Vernunft (νοῦς) im Sinne eines besonderen nicht-sinnlichen Vermögens der Wahrheitserkenntnis nicht gebe. Vielmehr sei die sog. Vernunft oder das Vermögen der Wahrheitserkenntnis mit der wahrnehmenden Seele schlechthin identisch. Der Unterschied wäre also nur ein solcher der Betrachtungsweise. Wir sprechen von wahrnehmender Seele und sinnlicher Erscheinung (ψυχή und φαινόμενον), wenn wir an die Erkenntnis selbst oder an ihre Entstehungsweise denken. Dagegen reden wir von Vernunft und Wahrheit (νοῦς und ἀλήθεια), wenn wir an den Wert dieser Erkenntnis denken. Dieser Unterschied in unserer Auffassungs- und Ausdrucksweise bedingt aber keineswegs einen Unterschied in der Sache selbst. Johannes Philoponus berichtet uns in seinem Kommentar zu des Aristoteles Schrift über die Seele ausdrücklich in diesem Sinne [1]). Ausdrücklich — so sagt der gelehrte Kommentator — habe Demokrit erklärt, daß das Wahre und die sinnliche Erscheinung dasselbe sei. Es unterscheide sich nicht die Wahrheit von dem in der sinnlichen Wahrnehmung Erscheinenden. Die „Vernunft“ aber sei für die Wahrheit das, was die wahrnehmende Seele für die sinnliche Erscheinung sei. Mit weitschweifiger Deutlichkeit wird uns auseinandergesetzt, daß die Proportion bestehe:

Vernunft : Wahrem = wahrnehmende Seele : sinnlicher Erscheinung (νοῦς : ἀληθές = ψυχή : φαινόμενον), und daß — da das erste und dritte Glied dieser Proportion miteinander übereinstimmen — auch das zweite und vierte gleich sein müssen. Die Wahrheit liegt also allein in der sinnlichen Erscheinung.

Nun könnte man auf den Gedanken kommen — und Philoponus

[1]) Philoponus, de anima p. 71, 19 ἄντικρυς εἶπεν (scil. Δημόκριτος), ὅτι τὸ ἀληθές καὶ τὸ φαινόμενον ταὐτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρειν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ τῇ αἰσθήσει φαινόμενον . . . . . . εἰ τοίνυν νοῦς μὲν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ψυχὴ δὲ ἔχει περὶ τὸ φαινόμενον, τὸ ἀληθὲς δὲ ταὐτόν ἐστι τῷ φαινομένῳ, ὡς Δημοκρίτῳ δοκεῖ, καὶ ὁ νοῦς ἄρα ταὐτὸν τῇ ψυχῇ. ὡς γὰρ ἔχει ὁ νοῦς πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὕτως ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ φαινόμενον· οὐκοῦν καὶ ἐναλλάξ, ὡς τὸ φαινόμενον πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὕτως ὁ νοῦς πρὸς τὴν ψυχήν. εἰ τοίνυν ταὐτὸν τὸ φαινόμενον καὶ τὸ ἀληθές, καὶ ὁ νοῦς ἄρα καὶ ἡ ψυχὴ ταὐτόν.

z. B. kommt an der zitierten Stelle auf den Gedanken —, Demokrit wegen dieser seiner Lehre mit dem Sophisten Protagoras zusammenzustellen, der der Sinneswahrnehmung zwar Wahrheit, aber nur relative und subjektive Wahrheit zuerkennen wollte. Wäre dies auch Demokrits Auffassung, dann dürften wir ihn offenbar nicht mehr für den naiven Realismus und Objektivismus und den daraus sich ergebenden Wahrheitsbegriff in Anspruch nehmen. Von einer Wahrheit der Sinneserkenntnis im Sinne selbstverständlicher Übereinstimmung des Wahrnehmungsinhaltes mit dem außerbewußten Gegenstand könnte dann bei ihm nicht mehr die Rede sein. Hat nun Demokrit tatsächlich — unter Aufgabe der realistisch-objektivistischen Forderung der Übereinstimmung der wahren Erkenntnis mit ihrem außerbewußten Gegenstand — gelehrt, daß für einen jeden jedesmal das wahr sei, was ihm gerade erscheine? Sodaß also alle Erkenntnis subjektiv und deshalb relativ sei? Darf man den Demokrit so nahe an den sophistischen Subjektivismus heranrücken? Wir müssen diese Fragen mit Nein beantworten. Wir besitzen eine Reihe von Belegen für die Tatsache, daß Demokrit dem sogenannten Skeptizismus, richtiger Subjektivismus des Protagoras ausdrücklich widersprach. Plutarch [1]), Cicero [2]) u. a. berichten uns in diesem Sinne.

Demgegenüber scheint nun einige Schwierigkeiten zu bereiten der Bericht des 5. Kapitels im vierten Buche der aristotelischen Metaphysik (1009 a 6 ff.), wo die Ansicht Demokrits ausdrücklich mit der des Protagoras und überhaupt des sophistischen Subjektivismus im Wahrheitsproblem zusammengestellt wird. Diese Zusammenstellung stützt sich darauf, daß der Sophist und der atomistische Philosoph beide behaupten: „Die Wahrheit liegt in der Erscheinung", und daß beide sich für diese Behauptung auf die Tatsachen der Sinneswahrnehmung stützen. Aber wenn zwei dasselbe behaupten, so bedeutet es gelegentlich völlig verschiedenes. So auch hier. Liest man den aristotelischen Bericht aufmerksam

[1]) Plutarch adv. Col. c. 4, 2. S. 1109, A: Τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεῖ τοῦ νομίζειν, μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρᾳ τῷ σοφιστῇ τοῦτο εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν.

[2]) Cicero Ac. pr. II, 73.



durch, so erkennt man, daß durch ihn Demokrit keineswegs als Anhänger des sophistischen Subjektivismus gestempelt wird, sondern daß im Gegenteil festgestellt wird, daß der große Atomist seinen objektivistischen Wahrheitsbegriff allen den Einwänden gegenüber aufrechterhalten hat, durch die die Sophisten sich zum Subjektivismus verleiten ließen.

Aristoteles nimmt in seinem Berichte seinen Ausgangspunkt von dem Satze des Protagoras: „Ein Jegliches ist so, wie es Jeglichem erscheint." Er erklärt, daß sich aus diesem Satze für das Wahrheitsproblem folgende Alternative ergebe: entweder ist notwendig jede Meinung w a h r u n d f a l s c h z u g l e i c h — oder aber notwendig j e d e M e i n u n g w a h r.

Wir wollen uns diese aristotelische Schlußfolgerung an einem Beispiel klar machen: Wenn ein Jegliches so ist, wie es Jeglichem erscheint, so ist also z. B. auch dieses Wasser, das dem Hinz warm, dem Kunz kalt erscheint, warm und kalt zugleich. Ist so etwas aber möglich, ist es möglich, daß ein und dasselbe Wasser „in Wirklichkeit" zugleich warm und auch kalt sein kann, dann können wir in der Beurteilung der W a h r h e i t der Meinungen des Hinz und Kunz zwei Standpunkte einnehmen. Wir können nämlich erstens sagen, daß die Meinung des Hinz: „Dieses Wasser ist warm" und genau ebenso die Meinung des Kunz: „Dieses Wasser ist kalt", w a h r u n d f a l s c h z u g l e i c h i s t. Wir können aber zweitens auch ebensogut sagen, daß die Ansichten des Hinz und des Kunz b e i d e w a h r sind. Beide genannten Alternativen im Wahrheitsproblem werden aber nur unter der Voraussetzung eines bestimmten Wirklichkeitsbegriffes möglich. Sie werden nur möglich, wenn man voraussetzt, daß das Wirkliche lediglich ein (im Bewußtsein, speziell in der Wahrnehmung) e r s c h e i n e n d e s Wirkliches ist. Der Grundsatz des Protagoras behauptet (wie wir später noch ausführlicher zeigen werden) im Grunde, daß die Wirklichkeit keine unabhängige, selbständige, r e a l e Wirklichkeit, sondern eine von der Wahrnehmung oder überhaupt den Bewußtseinsfunktionen abhängige, i d e a l e Wirklichkeit sei.

Die soeben angeführten Alternativen in der Auffassung des Wahrheitsproblems setzen also beide einen gleichen Begriff vom Seienden, Wirklichen voraus und laufen somit im Grunde auf die

gleiche prinzipielle Ansicht hinaus. Daher sagt auch Aristoteles (1009 a 14), daß beide Auffassungen des Wahrheitsproblems (also sowohl diejenige, die entgegengesetzte Meinungen für zugleich wahr und falsch, als auch diejenige, die beide für wahr hält) recht haben, „wenn das Seiende sich in jener Weise verhält“, d. h. wenn es ein nur ideal wirkliches Seiendes ist.

Aristoteles selbst glaubt, daß diese idealistische Auffassung vom Wesen des Seienden auf die scheinbar durch die Sinneswahrnehmung bestätigte Ansicht sich stützte, daß „Entgegengesetztes aus einem und demselben werden kann“ (1009 a 24). Der Stagirit weist jedoch diese Ansicht energisch zurück. Entgegengesetztes — so sagt er — könnte nur dann aus einem und demselben Dinge werden, wenn in diesem Dinge schon von vornherein Entgegengesetztes vorhanden war. Also z. B. dasselbe Wasser könnte nur dann kalt und zugleich auch warm werden, wenn Wärme und Kälte von vornherein zugleich in ihm vorhanden waren. Das ist aber nie „in Wirklichkeit“ der Fall, sondern nur der Möglichkeit nach. „Der Möglichkeit nach zwar kann etwas das Eine und zugleich das Entgegengesetzte sein, aber nicht in Wirklichkeit“ (1009 a 35).

Die beiden erwähnten Alternativen im Wahrheitsproblem hängen also am idealistischen Wirklichkeitsbegriff und sind daher nach des Aristoteles Ansicht so unzulänglich wie dieser idealistische Wirklichkeitsbegriff selbst und wie alles, was aus der sinnlichen Wahrnehmung zu dessen Unterstützung scheinbar beigebracht werden kann.

Insofern also kann Aristoteles mit Recht sagen, daß jene beiden Wahrheitshypothesen im Grunde auf dasselbe hinauslaufen.

In anderer Beziehung jedoch sind sie wesentlich voneinander verschieden. Die erste Hypothese, nämlich: „zwei entgegengesetzte Meinungen sind beide zugleich wahr und falsch“, hebt offenbar den Wahrheitsbegriff völlig auf. Wir müssen danach sagen, daß es entweder überhaupt keine Wahrheit gibt oder daß wenigstens wir Menschen in unseren Meinungen und Ansichten sie niemals erkennen können. Wir können uns diese erste Hypothese, wenn sie nicht jedes vernünftigen Sinnes bar sein soll, nur von einem Menschen ausgesprochen denken, der durch sie den idealistischen Wirklichkeits- und subjektivistischen Wahrheitsbegriff ad absurdum führen will. Das Argument will dann sagen: Wenn Jegliches in Wirklichkeit so ist, wie es Jeglichem erscheint (idealistischer Wirklichkeitsbegriff), dann sind auch zwei entgegengesetzte Ansichten über irgend ein solches ideal wirkliches Ding beide zugleich wahr und auch falsch. Das heißt aber: es hat dann überhaupt keinen Sinn mehr, von Wahrheit oder Falschheit zu sprechen. Der Wahrheitsbegriff ist vollständig aufgehoben. Es gibt keine Wahrheit oder doch kein Kriterium der Wahrheit, nichts, woran wir die Wahrheit erkennen und vom Falschen unterscheiden könnten. Nun gibt es aber erfahrungsgemäß doch eine Wahrheit. Denn die Wahrheit des in der sinnlichen Wahrnehmung Erscheinenden ist über jeden Zweifel erhaben. Und diese (sinnliche) Wahrheit ist auch erkennbar. Also müssen die Voraussetzungen des gegen die Wahrheit gerichteten Argumentes falsch sein. Wir dürfen nicht sagen: „Jegliches ist so, wie es Jeglichem scheint“, sondern wir müssen einen vom „Erscheinen“, d. h. von den Bewußtseinsfunktionen der erkennenden Subjekte unabhängigen realistischen Wirklichkeitsbegriff annehmen. Tun wir das, dann dürfen wir auch weiter an eine objektive Wahrheit glauben, die in der Übereinstimmung unserer Erkenntnisinhalte mit ihrem real wirklichen Objekte besteht.



Die zweite Hypothese dagegen: „entgegengesetzte Meinungen können beide zugleich wahr sein“, ist keine reductio ad absurdum der Voraussetzungen, aus denen sie hervorgegangen ist. Sie hebt den Wahrheitsbegriff keineswegs auf. Sie gestaltet ihn vielmehr nur im Sinne des Subjektivismus um. Sie sagt: Wenn Jegliches so ist, wie es Jeglichem erscheint (idealistischer Wirklichkeitsbegriff), dann läßt sich allerdings nicht mehr von einer objektiven Wahrheit reden. Aber damit ist die Wahrheit und ihre Erkennbarkeit keineswegs aufgehoben. Denn die subjektive Wahrheit bleibt bestehen. Entgegengesetzte Meinungen können beide gleich sehr — subjektiv — wahr sein.

Die erste der beiden genannten Wahrheitshypothesen ist nun die des Demokrit, die zweite die der Sophisten.

Aristoteles berichtet uns daher auch an angeführter Stelle ausdrücklich, daß das Argument: „Jegliches ist so, wie es Jeg-

lichem erscheint“ (idealistischer Wirklichkeitsbegriff) den Demokrit zu dem Ausspruch veranlaßt habe: „entweder gebe es dann überhaupt nichts Wahres, oder es sei doch für uns unerkennbar“ (1009 b 12).

Damit ist der Gegensatz des Demokrit gegen die Sophisten klar zum Ausdruck gebracht. Die Sophisten leiten aus dem idealistischen Wirklichkeitsbegriff, der dem protagoreischen Grundsatze zugrunde liegt, einen subjektivistischen Wahrheitsbegriff ab. Demokrit dagegen erkennt, daß der idealistische Wirklichkeitsbegriff im Wahrheitsproblem zu absurden Konsequenzen führt. Er will daher den realistischen Wirklichkeitsbegriff aufrechterhalten, wodurch es ihm möglich wird, auch am objektivistischen Wahrheitsbegriff festzuhalten.

Das fünfte Kapitel des vierten Buches der aristotelischen Metaphysik stempelt den Demokrit also keineswegs zum Subjektivisten oder gar Skeptiker im Wahrheitsproblem; es bestätigt vielmehr nur den Objektivismus der Wahrheitslehre des großen Atomisten.

Nach alledem kann für mich kein Zweifel daran bestehen, daß man Demokrit als den typischen und klassischen Repräsentanten der aus dem naiven sensualistischen Realismus und Objektivismus sich ergebenden Wahrheitstheorie ansehen muß. Auch die Tatsache, daß Demokrit eine Vernunfterkenntnis annimmt, kann an dieser Auffassung nichts ändern, da uns ausdrücklich und mit aller nur wünschenswerten Schärfe berichtet wird, daß der atomistische Philosoph diese Vernunfterkenntnis nicht als ein besonderes vom sinnlichen Wahrnehmungsvermögen verschiedenes Vermögen der Wahrheitserkenntnis angesehen, sondern ausdrücklich gelehrt habe, daß beide Erkenntnisarten ihrem Wesen nach durchaus einander gleich seien.

Mit dieser Auffassung nehme ich zu einem viel ventilierten Probleme Stellung, über das eine reiche Literatur vorliegt. Ich setze mich dabei in Gegensatz sowohl zu der klaren Darstellung in Zellers „Philosophie der Griechen“ als auch zu den scharfsinnigen Erörterungen über Demokrit in Paul Natorps „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum“. Wenn ich es wage, hier den beiden genannten Autoritäten entgegenzutreten, so will ich damit keineswegs deren Darstellungen ihrem ganzen



Umfange nach bestreiten. Ich meine nur, sie bedürfen einer gewissen Korrektur, die deswegen nötig wird, weil jene Forscher das Wirklichkeitsproblem und das Wahrheitsproblem nicht völlig scharf auseinandergehalten haben. Der enge innere Zusammenhang, der zwischen diesen beiden Problemen tatsächlich besteht, und der ja auch für meine eigne Darstellung wegleitend ist, macht es begreiflich, daß in geschichtlichen wie systematischen Untersuchungen überaus häufig hier eine Problemverschlingung zu konstatieren ist. Im vorliegenden Falle hoffe ich, daß durch Lösung dieser Verschlingung und durch Aufweisung der tatsächlichen logischen Folgebeziehung, in der bei Demokrit das Wirklichkeits- und das Wahrheits-Problem zueinander stehen, eine Einigung leicht zu erzielen sein wird.

Nach meiner Auffassung vertrat Demokrit typisch jene Wahrheitslehre, nach der die Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem außerbewußten Gegenstand besteht, nach der ferner alle Erkenntnis aus der Sinneswahrnehmung entstammt und durch die Art ihres Zustandekommens (influxus physicus) die Bürgschaft für ihre selbstverständliche Wahrheit in sich trägt.

Dieser Auffassung steht eine Darstellung entgegen, die dem Demokrit einen „Skeptizismus“ zuschreibt, der ihm das Verharren auf naiv-realistischem und objektivistischem Standpunkte unmöglich gemacht habe. Was versteht man nun hierbei unter „Skeptizismus“?

Eine erste sachliche Möglichkeit wäre die, daß Demokrit einen sowohl seiner Ausdehnung nach totalen als seinem Grade nach radikalen Skeptizismus vertreten habe. Gewisse Überlieferungen geben dieser Auffassung einen Schein von Berechtigung. Vor allem läßt sich hier der Skeptiker Sextus Empiricus anführen, dessen Auffasung der demokritischen Lehre in scharfem Gegensatz zu der aristotelischen Darstellung steht. Obschon Sextus ein halbes Jahrtausend später schreibt als Aristoteles, ist Natorp dennoch unbedenklich, ihn im vorliegenden Falle für einen glaubwürdigeren Zeugen anzusehen, als den Stagiriten. Bei unserem skeptischen Philosophen findet sich nun aber eine Reihe von Stellen, nach denen Demokrit allem menschlichen Erkennen, nicht bloß der sinnlichen Wahrnehmung, die Wahrheit abzusprechen scheint. Ich führe nur die folgenden Stellen an: „Der

Mensch soll aus dieser Regel erkennen, daß er fern ist von der Wirklichkeit.“ „Auch diese Darlegung zeigt ja, daß wir von nichts etwas wirklich wissen, sondern Zustrom (der Wahrnehmungsbilder) ist jeglichem sein Meinen.“ „Wir nehmen aber in Wirklichkeit nichts Untrügliches wahr, sondern nur, was nach der jeweiligen Verfassung unseres Körpers und der ihm zuströmenden oder entgegenwirkenden Einflüsse sich wandelt.“ „Daß wir nun, wie jedes Ding in Wahrheit beschaffen oder nicht beschaffen ist, nicht wahrnehmen können, ist oft dargelegt worden“ [1]). Endlich kann auch noch Diogenes Laertios zur Bestätigung dieser Ansicht herangezogen werden, nach dem Demokrit gesagt haben soll: „In Wirklichkeit wissen wir garnichts; denn in der Tiefe verborgen ist die Wahrheit“ [2]).

Zeller und Natorp stimmen nun darin überein, daß sie diese Zeugnisse n i c h t als einen Beweis für einen totalen und radikalen Skeptizismus des Demokrit gelten lassen wollen. „Verweist man uns auf Äußerungen in denen Demokrit allem menschlichen Wissen, nicht bloß der sinnlichen Wahrnehmung, die Wahrheit abzusprechen scheint“ — sagt Zeller [3]) —, „so fragt sich's fürs erste, ob nicht bei allen diesen Äußerungen die Beschränkung auf die Sinneserkenntnis oder die gewöhnliche Vorstellungsweise hinzugedacht werden muß, welche mehrere derselben ausdrücklich beifügen, und ob nicht schon Aristoteles, wenn er Demokrit einen allgemeinen Skeptizismus beilegt, spätere, wie Cicero, ohnedem manche Aussprüche mißverstanden oder Folgerungen, die er selbst nicht anerkannt haben würde, auf seine Rechnung geschrieben haben; und da nun Demokrit ...... wirklich eine objektive und wahre Erkenntnis annahm, da er auch dem Skeptizismus des Protagoras

[1]) Sext. VII 137: ‘γιγνώσκειν τε χρή, φησίν, ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι, ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλακται.’ ‘δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις.’ Sext. ad. math. VII. 136: ‘ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων.’ ‘ἐτεῇ μέν νυν ὅτι οἷον ἕκαστον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν οὐ συνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται.’ Demokr. fragm. 6, 7, 9 u. 10. Diels a. a. O. S. 388 f.

[2]) Diog. Laert. IX, 72: Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴσμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

[3]) Die Philosophie der Griechen. I. Teil (1. Aufl. Tübingen 1844, Fues) S. 202 f. Ähnlich so noch in der 4. Aufl. (1876) Bd. I S. 823 ff.



ausdrücklich widersprach, so werden wir dies annehmen müssen.“ Oder bei Zeller an anderer Stelle aus späterer Zeit: „Die Unvollkommenheit des sinnlichen Erkennens ist es wohl auch, die Demokrits Klagen über die Unsicherheit und Beschränktheit unseres Wissens zunächst veranlaßt; zum Skeptiker darf man ihn deshalb nicht machen: der Skepsis des Protagoras hat er ausdrücklich widersprochen“ [1]). Die aus Sextus Empiricus angeführten Stellen sind also nach Zellers Meinung so zu deuten, daß sie nicht einen totalen und radikalen Skeptizismus des Demokrit beweisen, sondern einen zwar radikalen, aber lediglich partialen, nur gegen die Sinneserkenntnis gerichteten Skeptizismus. Und mit dieser (vermeintlichen) Ansicht des Sextus über Demokrit stimmt Zeller selbst überein. Natorp aber lehrt mit nur unwesentlichen Abänderungen dasselbe.

Mit Zeller und Natorp bin ich nun überzeugt daß Demokrit nicht Anhänger eines totalen und radikalen Skeptizismus war. Ich kann dagegen den genannten Forschern nicht zugeben, daß der atomistische Philosoph grundsätzlich die Möglichkeit der Gewinnung wahrer Erkenntnisse durch die Sinne geleugnet habe, also radikaler partialer Skeptiker gewesen sei.

Nach meiner Ansicht war vielmehr Demokrit überhaupt kein Skeptiker, weder radikaler noch gemäßigter, weder totaler noch partialer. Er konnte es gar nicht sein, weil er den naiven Realismus und Objektivismus vertreten hat. Skeptische Argumente gegen die grundsätzliche Möglichkeit „wahrer“ Erkenntnisse werden nämlich erst in dem Maße möglich, als idealistische und subjektivistische Gesichtspunkte zur Geltung kommen.

Die Dialektik in der Aufeinanderfolge der Standpunkte ist nämlich diese: In der e r s t e n Phase der Problementwicklung sieht man realistisch die „Wirklichkeit“ als eine vom erkennenden Subjekt unabhängige, selbständige, reale Wirklichkeit an. („Außenweltdinge“.) Man setzt naiv die Gleichheit der Erkenntnisinhalte mit den realen Außenweltdingen voraus und sieht in eben dieser Gleichheit die Wahrheit der Erkenntnisse, an die man selbstverständlich glaubt. Dann rückt man in der z w e i t e n Phase zunächst dem Wirklichkeitsbegriff kritisch zu Leibe. Erkenntniskritische

[1]) E. Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. (6. Aufl., Leipzig 1901, Reisland) S. 71.

Überlegungen führen nach und nach zu der Überzeugung, daß die Wirklichkeit irgendwie vom erkennenden Subjekt abhängig, also „ideal" wirklich sein müsse. Der naive Realismus wird aufgegeben und eine mehr oder weniger ausgesprochen idealistische Auffassung des Wirklichkeitsproblems gelangt zur Herrschaft. Diese kritische (nicht skeptische!) Stellungnahme gegenüber dem Wirklichkeitsproblem führt dann in der dritten Phase früher oder später zur Aufgabe des Objektivismus im Wahrheitsproblem. Ein subjektivistischer Wahrheitsbegriff wird entwickelt, der die Wahrheit unserer Erkenntnisse in irgendeinem Sinne vom erkennenden Subjekt und den subjektiven Bedingungen der Erkenntnis abhängig macht. Jetzt erst wird der Skeptizismus gegenüber dem Wahrheitsproblem grundsätzlich möglich. Der Objektivismus bot zum Skeptizismus keinerlei Handhabe. Er mußte anerkennen: Wenn nur die objektiven Bedingungen für das Zustandekommen der Erkenntnis erfüllt sind — und es ist ein unvollziehbarer Gedanke, daß diese Bedingungen grundsätzlich unerfüllbar sein sollten —, dann müssen „wahre" Erkenntnisse zustandekommen können. Der Subjektivismus dagegen kann an der Möglichkeit des Zustandekommens wahrer Erkenntnisse grundsätzlich zweifeln. Es ist ein durchaus möglicher Gedanke daß die subjektiven Bedingungen des Zustandekommens wahrer Erkenntnisse grundsätzlich unerfüllbar seien. Es ist möglich, daß das erkennende Subjekt zur Gewinnung wahrer Erkenntnisse von Natur aus untauglich ist.

Demokrits Lehre vertritt nun im allgemeinen in typischer und klassischer Weise den Standpunkt der ersten Phase dieser Entwicklung. Aber es sind daneben deutliche Ansätze eines Vorrückens in die zweite Phase zu bemerken. Demokrit tritt dem naiv-realistischen Wirklichkeitsbegriff — den er selbst in einem Zusammenhang typisch vertritt — in anderem Zusammenhang kritisch gegenüber. Welches dieser zweite Zusammenhang ist, werden wir sogleich sehen. Aber dieser Kritizismus im Idealismusproblem führt bei Demokrit noch nicht zur Aufgabe des Objektivismus im Wahrheitsproblem. Ein Skeptizismus diesem Problem gegenüber wird daher bei ihm überhaupt noch nicht möglich. Hierdurch kommt die Verwicklung in das Problem der demokritischen



Erkenntnislehre hinein. Die aus seiner gelegentlichen idealistischen Auffassung des Wirklichkeitsbegriffs sich der Sache nach ergebenden Forderungen für den Wahrheitsbegriff sind bei ihm noch nicht gezogen. Er bleibt vielmehr hier noch unter der Herrschaft des Objektivismus. Man muß die Probleme der Wirklichkeit und Wahrheit aus ihrer Verschlingung lösen, um auch die Verwicklung bei Demokrit lösen zu können. Zeller und Natorp haben das nicht in genügendem Maße getan. Daher bleibt die Verwicklung bei ihnen bestehen. So kommen sie dazu, den naiven Realismus im Wirklichkeitsproblem und den Objektivismus im Wahrheitsproblem bei Demokrit, den ausdrücklichen und unzweideutigen Worten des Aristoteles zum Trotz, überhaupt zu leugnen und dem Demokrit einen partialen Skeptizismus, d. h. eine grundsätzliche Leugnung des Wahrheitswertes der Sinneserkenntnis zuzuschreiben, den er nach den ganzen Voraussetzungen seiner Lehre — insbesondere nach seiner Bildertheorie — überhaupt noch nicht vertreten konnte.

Der Zusammenhang aber, der Demokrit zu idealistischen Wendungen im Wirklichkeitsproblem führt, ist gegeben durch den Grundgedanken, welcher der berühmten, viel zitierten und vielumstrittenen Stelle zugrunde liegt, in der sich Demokrit über die später sog. „sekundären" Sinnesqualitäten ausspricht: „Nur in der Meinung existiert das Süße und das Bittere, nur in der Meinung das Warme, das Kalte, die Farbe; in [realer] Wirklichkeit nur Atome und Leeres"[1]).

Natorp will nun diese Stelle nicht als einen Beweis dafür gelten lassen, daß Demokrit die Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten gelehrt und somit unserer Wahrnehmung der geometrisch-mechanischen Qualitäten der Dinge einen höheren Erkenntniswert zugeschrieben habe, als unserer Wahrnehmung der übrigen Qualitäten. Entsprechend seiner Ansicht, daß Demokrit ganz allgemein Skeptiker gegenüber der Wahrheit der Sinneserkenntnis — der primären, wie der sekundären — gewesen sei, hält der Marburger Philosoph diese Stelle nur für einen allgemeinen Ausdruck dieses partialen Skeptizismus, von dem keineswegs eine

---

[1]) Sext. VII 135: 'νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν.' Diels a. a. O. S. 388. Vergl. Demokr. fragm. 125. Diels a. a. O. S. 408.

bestimmte Wahrnehmungsart ausgeschlossen werden könne. Als hauptsächlichen Beweisgrund für die Richtigkeit seiner Auffassung führt Natorp die von den Philosophiehistorikern und Interpreten oft hervorgehobene Unterscheidung an, die Demokrit zwischen unseren Erkenntnisarten gemacht haben soll, die Unterscheidung zwischen „dunkler“ und „echter“ Erkenntnis (σκοτίη und γνησίη γνώμη), über die uns auch Sextus Empiricus berichtet: „Es gibt zwei Formen der Erkenntnis, die echte und die unechte. Zur unechten gehören folgende a l l e s a m t : Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, (Tast-)Gefühl. Die andere Form aber ist die echte, die von jener jedoch völlig geschieden ist“ [1]). Hier werden nun die Wahrnehmungen der geometrisch-mechanischen Qualitäten — die ja zu dem Gesehenen und Getasteten gehören — genau so gut wie die Wahrnehmungen der sekundären Qualitäten zur „dunklen“ Erkenntnis gerechnet. Wir dürfen daher Natorp zufolge nicht glauben, daß nach Demokrits Meinung die Wahrnehmung des Schweren, Leichten usw. irgend weniger subjektiv wäre, als die der Farben, Töne, Geschmacke usw.

Ich will nun demgegenüber zunächst darauf hinweisen, daß, wenn die Auffassung Natorps zutreffend wäre, wir Demokrit hinsichtlich seiner erkenntnistheoretischen Grundüberzeugungen in einen scharfen Gegensatz stellen müßten zu all den großen Philosophen und Naturforschern, die in kommenden Jahrhunderten und Jahrtausenden die Grundüberzeugung der „mechanischen Naturauffassung“ mit ihm geteilt haben. Die zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen Überzeugungen aber sind es, die die mechanische Naturauffassung über eine naturwissenschaftliche Arbeitshypothese hinaus zu einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen, zu einer allgemeinen philosophischen „Weltanschauung“ machen. Stände also Demokrit in seinen erkenntnistheoretischen Überzeugungen in grundsätzlichem Gegensatz zu den späteren, insbesondere neuzeitlichen Vertretern der mechanischen Naturauffassung, so wäre dadurch der Zusammenhang der philosophischen Tradition der mechanischen Naturauf-

[1]) Sext. VII 139: ‘γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σ ύ μ π α ν τ α, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης.’



fassung jedenfalls unterbrochen. Der leitende Gedanke in Fr. A. Langes glänzender Darstellung der „Geschichte des Materialismus“, daß die gegenwärtige Form der mechanischen Naturauffassung sich Schritt für Schritt aus den Anschauungen Gassendis' und Descartes' entwickelt habe und also in ihren Wurzeln bis auf Leukipp und Demokrit zurückreiche, wäre demnach — wenigstens was den p h i l o s o p h i s c h e n Entwicklungszusammenhang angeht — unrichtig.

Ich bin nun im Gegensatz hierzu davon überzeugt, daß Demokrit die mechanische Naturauffassung nicht nur als naturwissenschaftliche, sondern auch als philosophische Hypothese angenommen hat. Er macht sich diese Weltanschauung mit allen ihren erkenntnistheoretischen Überzeugungen zu eigen. Er stellt keineswegs unsere Wahrnehmungen der sog. „primären“ Qualitäten mit denen der „sekundären“ hinsichtlich ihres Erkenntniswertes auf gleiche Stufe, weil beide Wahrnehmungsarten in gleicher Weise „subjektiv“ seien. Er teilt vielmehr die allen philosophischen Vertretern der mechanischen Naturauffassung gemeinsame Schlußfolgerung: Alle Vorgänge in der Natur lassen sich ihrem letzten Wesen, ihrer Wirklichkeit nach zurückführen auf die Bewegungen kleiner Massenteilchen (etwa Atome). Weil nun aber die Wirklichkeit des Naturseins zuletzt eine geometrisch-mechanische ist, so wird auch, bei unserer wahrnehmenden Erfassung der Natur, der Wahrnehmung der geometrisch-mechanischen Eigenschaften höherer, ja im Grunde alleiniger Erkenntniswert zukommen. Nur d i e s e Wahrnehmungsart liefert die von der influxus physicus-Hypothese geforderten „Abbilder“ des Naturwirklichen. Daß die W i r k l i c h k e i t alles Naturseins zuletzt lediglich eine Wirklichkeit von der Art der Atome sei, dies allein ist der Sinn des so oft zitierten: ἐτεῇ δ' ἄτομα καὶ κενόν. Wir müssen es mit: „in W i r k l i c h k e i t sind nur Atome und Leeres“ übersetzen. Es ist zum mindesten mißverständlich, das ἐτεῇ hier mit „in W a h r h e i t“ wiederzugeben. Hier ist die Stelle, wo man sich vor der Verschlingung des Wirklichkeits- und des Wahrheitsproblems hüten muß. Man muß sich klar machen, daß Demokrit mit seinem νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ nur dem W i r k l i c h k e i t s b e g r i f f, noch nicht dem W a h r h e i t s b e g r i f f gegenüber kritisch zu

werden beginnt, entsprechend der zweiten Phase des oben (S. 46) skizzierten Entwicklungsprozesses. Hier ist der Zusammenhang, der ihn zu einer idealistischen Wendung des Wirklichkeitsbegriffs führt, hinsichtlich dessen er in anderem Zusammenhange den naiven Realismus in so klarer und typischer Weise vertritt. Die nicht geometrisch-mechanischen (später sog. sekundären) Qualitäten besitzen nur ideale, d. h. vom wahrnehmenden Subjekte abhängige Wirklichkeit. Von ihnen kann man nicht sagen, daß sie ἐτεῇ existieren, d. h. real wirklich seien, wie die Atome und das Leere. Den Gegensatz νόμῳ und ἐτεῇ können wir hier mit „ideal und real wirklich" wiedergeben.

Daß diese idealistische Wendung im Wirklichkeitsproblem Demokrit noch nicht zu der entsprechenden subjektivistischen Auffassung des Wahrheitsproblems führte, die deren logische Konsequenz bildet, daß er vielmehr im Wahrheitsproblem noch auf der ganzen Linie auf dem Standpunkt des Objektivismus verharrte, der dem Realismus seiner εἴδωλα-Hypothese entsprach, dies bringt die Schwierigkeiten in die Deutung seiner Lehre hinein. Sextus Empiricus sah als Skeptiker das demokritische νόμῳ χροιή begreiflicherweise — durch seine Brille — als Äußerung jenes ausgesprochenen Idealismus im Wirklichkeitsproblem an, der den allgemeinen Subjektivismus im Wahrheitsproblem möglich macht und auf diesem Wege zuletzt zum Skeptizismus führt. Mir scheint aber, daß wir keinen Anlaß haben, hier das Zeugnis des Skeptikers für weniger „subjektiv", d. h. durch persönliche Ansichten beeinflußt zu halten, als das des Aristoteles. Natorp scheint mir hier, — wiederum nicht ohne Zusammenhang mit seinem eigenen Idealismus — die idealistisch-subjektivistische Demokritdeutung des Sextus unbillig zu bevorzugen vor der realistisch-objektivistischen Deutung durch den Stagiriten. Diesem geschieht dadurch offenbares Unrecht. Die Gründe, die Natorp für die im vorliegenden Falle größere Glaubwürdigkeit des Sextus im Vergleich zu Aristoteles vorbringt, vermögen mich in dieser Allgemeinheit nicht zu überzeugen. Natorp meint: „Sextus schreibt ein halbes Jahrtausend später als Aristoteles; er ist dennoch in diesem Falle ein glaubwürdigerer Zeuge und kann daher zur Korrektur des Aristoteles ohne Gefahr benutzt werden. Das geht nicht wunderbar zu: Aristoteles ist ein großer Systematiker, aber vielleicht eben darum nicht unbefangen in der Würdigung seiner Vorgänger, gerade der ersten unter denselben. Es ist nicht einzusehen, weshalb nicht die spätere Zeit bisweilen unbefangener geurteilt haben sollte, und so ist es augenscheinlich in unserem Falle" [1]. Solchen allgemein gehaltenen Gründen lassen sich leicht gleich allgemeine Gegengründe gegenüberstellen: Es ist nicht einzusehen, weshalb die Befangenheit des großen Systematikers, durch die Tendenz im eignen Sinne aufzubauen, größer sein soll, als die Befangenheit des Skeptikers, durch die Tendenz niederzureißen.



Was hier dem Sextus gegenüber recht ist, ist auch dem Aristoteles gegenüber billig. Es liegt kein zwingender Grund vor, hier dem skeptischen Berichterstatter mehr zu glauben als dem „dogmatischen".

Aber wir wollen einmal annehmen, Natorp habe recht und die Glaubwürdigkeitsfrage sei zu ungunsten des Stagiriten zu entscheiden. Wir wollen also einmal annehmen, das Zeugnis des Sextus Empiricus sei hier glaubwürdiger, als das des großen Platoschülers.

Welche Angaben enthält nun aber der Bericht des Sextus, die wir zugunsten eines radikalen Skeptizismus des Demokrit gegenüber der Sinneserkenntnis auslegen könnten? Hauptsächlich die angebliche Unterscheidung Demokrits zwischen „dunkler" und „echter" Erkenntnis und die Zurechnung der gesamten Wahrnehmungserkenntnis zu ersterer Erkenntnisart. Wir fragen: Ist es unter der Annahme, daß die atomistischen Philosophen diese Unterscheidung und Zurechnung tatsächlich gemacht haben, notwendig oder auch nur zulässig, sie deswegen als radikale Skeptiker gegenüber der Wahrnehmungserkenntnis anzusehen?

Wir behaupten: diese Annahme ist erstens keineswegs notwendig. Denn nehmen wir an, der Mensch besäße tatsächlich zwei voneinander verschiedene Erkenntnisformen, eine sinnliche, dunkle, und eine nicht-sinnliche, echte. Ist es dann notwendig, der sinnlichen Erkenntnis wegen ihrer Dunkelheit die Möglichkeit des

[1]) Natorp, a. a. O. S. 178 f.

Wahrseins zu bestreiten? Wahrsein heißt für Demokrit Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand, und diese Übereinstimmung kommt durch körperliches Hineinfließen von Bildchen der wahrgenommenen Gegenstände in das wahrnehmende Subjekt zustande. Ist es nun nicht sehr wohl möglich anzunehmen, daß dieser Prozeß des Hineinfließens unvermeidlich eine *Verdunklung der Bildchen* mit sich bringt, welche die durch den Influxus zustandekommende Wahrnehmungserkenntnis zu einer zwar gleichfalls dunklen (zu einer σκοτίη γνώμη), aber deshalb nicht weniger „wahren", d. h. nach Art eines Bildes mit ihrem Gegenstand übereinstimmenden Erkenntnis macht? Wir wissen, daß die Bewegung der Bildchen vom sinnlichen Objekte zum wahrnehmenden Subjekte sich stets durch ein Medium hindurch vollzieht. Und wir wissen auch, daß es Demokrits ausdrückliche Lehre war, der Durchgang durch dieses Medium vermöge den Wahrnehmungsprozeß zu beeinflussen. Er kann ihn nämlich einmal so beeinflussen, daß die objektiven Bedingungen der an sich (d. h. beim Erfülltsein der objektiven Bedingungen) stets notwendig wahren Wahrnehmung *überhaupt nicht* als erfüllt gelten können. Durch das Medium kann der Strom der Eidola abgelenkt, können die Eidola verändert werden. Dann entstehen die sog. Sinnestäuschungen, die aber nur in *dem* Sinne Täuschungen sind, daß bei ihnen die objektiven Bedingungen normaler Wahrnehmung überhaupt nicht als erfüllt gelten können. Die Möglichkeit und Tatsächlichkeit dieser Art von Täuschungen widerspricht dagegen nicht dem naiven Objektivismus. Denn dieser lehrt nur: Die Wahrnehmung ist, *bei völligem Erfülltsein ihrer objektiven Bedingungen*, notwendig wahr. Subjektive Faktoren, die auch dann noch ihren Wahrheitswert beeinträchtigen könnten, werden noch nicht angenommen.

Sollte nun nicht der gleiche Vorgang des Durchfließens der Bildchen durch das Medium diese Bildchen — wie ablenken und verändern, so auch — verdunkeln und damit die Wahrnehmung zu einer σκοτίη γνώμη machen können, ohne ihr etwas von ihrem Wahrheitswert im Sinne des naiven Objektivismus zu nehmen? Kann nicht die Wahrnehmungserkenntnis zwar — zufolge Durchgangs des sie verursachenden Bildes durch das Medium — dunkel,



aber trotzdem nicht weniger wahr, d. h. mit ihrem Gegenstand übereinstimmend sein? Die Grundlehren der demokritschen Wahrnehmungshypothese stehen mit dieser Annahme nicht nur nicht in Widerspruch, sondern sie lassen sich zwanglos mit ihr in Übereinstimmung bringen. Demokrit hätte also sehr wohl die Sinneserkenntnis aus diesen Gründen eine dunkle nennen und von der echten, durch die Vernunft (νοῦς) gewonnenen Erkenntnis unterscheiden können und dabei doch sowohl die notwendige Wahrheit der Sinneserkenntnis (das τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι) als auch die Wesensgleichheit dieser Vernunfterkenntnis mit der Sinneserkenntnis (das ὁ νοῦς καὶ ἡ ψυχὴ ταὐτόν) annehmen können.

Überweg schließt mit Recht: „Doch folgt aus den demokritischen Grundlehren, daß das Denken nichts von dem sinnlichen Empfinden oder der νοῦς nichts von der ψυχή Unabhängiges sein kann und diese Konsequenz hat Demokrit auch ausdrücklich gezogen"[1]. „Leukipp, Demokrit und Epikur lehrten" — so wird uns ausdrücklich berichtet[2] —, „daß die Sinneserkenntnis *und die Vernunfterkenntnis* durch die von außen hinzutretenden Bilder entstehe. Bei keiner von beiden Erkenntnisarten komme außer dem zuströmenden Bilde noch etwas hinzu".

Wir können danach sehr wohl annehmen, Demokrit habe eine dunkle, *aber wahre* Sinneserkenntnis von einer sich aus ihr entwickelnden und ihr wesensgleichen Vernunfterkenntnis unterschieden. Die Unterscheidung zwischen σκοτίη und γνησίη γνώμη und die Zurechnung der gesamten Wahrnehmungserkenntnis zur ersteren Erkenntnisart läßt also die Ausdeutung der demokritischen Lehre im Sinne eines radikalen Skeptizismus gegenüber der Sinneswahrnehmung keineswegs als *notwendig* erscheinen.

Diese Ausdeutung ist aber nicht nur nicht notwendig, sondern sogar — zweitens — von den Voraussetzungen der demokritischen Grundlehren aus, keinesfalls *zulässig*. Denn sie setzt voraus, daß die klare und deutliche (γνησίη) Erkenntnis als die wahre, die

[1]) Überweg, a. a. O. S. 80.

[2]) Aët. IV 8, 5 (D. 394) Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν *καὶ τὴν νόησιν* γίγνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου. Diels a. a. O. S. 348.

dunkle (σκοτίη) dagegen als die falsche angesehen wird. Diese Gleichsetzung aber kennzeichnet einen Rationalismus, wie er dem Demokrit durchaus fern liegt. Selbst Zeller, der in der Atomistik eine Kombination eleatischer (also rationalistischer) und heraklitischer Elemente sehen zu dürfen glaubt, weist darauf hin, daß dabei dem eleatischen Rationalismus für das atomistische System jedenfalls nur eine untergeordnete Bedeutung zukomme. Auch betont er, daß jene „Veränderung des Seelenkörpers", in der nach Demokrit das Denken besteht, durchaus der Veränderung ähnlich ist, die auch in den Sinnesorganen bei der durch influxus physicus der Bildchen bewirkten Wahrnehmung vor sich geht.

Eine solche Lehre vom Denken verträgt sich aber nicht mit der typisch rationalistischen Gleichsetzung von echter, d. h. klarer und deutlicher, mit wahrer Erkenntnis. Diese Gleichsetzung ist für die Philosophie der großen Rationalisten bei Beginn der neuzeitlichen Periode der Philosophiegeschichte, für Descartes, Spinoza, Leibniz charakteristisch. Sie ist für jenen Rationalismus im engeren Sinne wesentlich, welcher — im Gegensatz zum Empirismus — dem menschlichen Geiste ein Besitztum an Erkenntnissen zuspricht, das nach Ursprung, Geltungssphäre und Rechtsgrund von der Wahrnehmungserkenntnis und Erfahrungserkenntnis überhaupt grundsätzlich unabhängig, geschieden und verschieden ist. Kurz, die Scheidung der klaren und deutlichen und durch ihre Klarheit und Deutlichkeit wahren Erkenntnis von der dunklen Sinneserkenntnis, die die „absolute Wahrheit" nicht zu erreichen vermag, ist ein Erzeugnis jenes rationalistischen Apriorismus, der nach der nicht unbegründeten Ansicht der modernen Pragmatisten die organische Einheitlichkeit unseres Intellektes zerreißt. „So ist es das πρῶτον ψεῦδος des Apriorismus, daß er unseren Intellekt getrennt von dessen biologischer und psychologischer Grundlage, von dessen Geschichte, dessen Zielen und der Funktion, die er in der Ökonomie unseres Seins erfüllt, betrachtet" [1]).

Nach der Ansicht aller empiristischen Philosophen — und Demokrit war Empirist — muß dagegen eine solche „Zerreißung"

[1]) F. C. S. Schiller: Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. (Leipzig 1911, Klinkhardt.) S. 55.



des Intellektes als grundsätzlich verfehlt erscheinen. Ein lebender Vertreter der modernsten Wendung des Empirismus, des Pragmatismus, urteilt: „Der Organismus kann keinen uninteressierten und leidenschaftslosen Intellekt in sich tragen, welcher unbeteiligt über den blutigen Schlachtfeldern der Entwicklung schwebt oder gar vampirartig aus dem Lebensblut des praktisch Strebenden seine parasitische Nahrung saugt" [1]). Und Demokrit, der antike Vertreter des gleichfalls der empiristischen Philosophie angehörenden Atomismus, urteilt (nach Philopon. de anima p. 71, 19): „Die vernünftige und die wahrnehmende Seele ist eine und dieselbe."

In dem von jeglichem rationalistischen Apriorismus freien System des Demokrit hat also eine allein wahre Vernunfterkenntnis, die von der Sinneserkenntnis wesensverschieden ist, keinen Platz. Die Scheidung zwischen σκοτίη und γνησίη γνώμη ist sehr wohl möglich und widerspricht keineswegs den sonstigen Voraussetzungen der Demokritischen Wahrheitslehre. Aber sie bedingt keineswegs die Gleichsetzung der dunklen sinnlichen mit der unwahren und der „echten" vernünftigen mit der wahren Erkenntnis.

Natorp freilich hält sich auf Grund dieser Unterscheidung für berechtigt, die Fundamente des Atomismus als rationalistisch zu bezeichnen. Er sieht hier durch die Brille seines eignen Rationalismus, so wie er in der Frage nach dem Skeptizismus der Atomisten sich durch seinen eigenen Idealismus beeinflußt zeigt. Die rationalistische Deutung des Atomismus wird aber nur durch die wiederholt gerügte Verschlingung des Wirklichkeits- mit dem Wahrheitsproblem möglich, die überhaupt allen historischen und sachlichen Mißverständnissen auf diesem Gebiete der Erkenntnislehre zuletzt zugrunde liegt.

Natorp fühlt wohl heraus, daß alle Schwierigkeit in die Lehre Demokrits durch dessen teilweises Aufgeben des realistischen Wirklichkeitsbegriffes hineinkommt. Er erkennt, daß durch das berühmte: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν usw. ein idealistischer Wirklichkeitsbegriff angelegt ist. „So wurden ihm" — sagt er von Demokrit — „alle sinnlichen Beschaffenheiten ohne Unter-

[1]) F. C. S. Schiller, a. a. O. S. 55.

schied das, was Sextus mit dem Worte κενοπάθειαι prägnant bezeichnet: subjektive Zustände der Wahrnehmung, *deren ganze Wirklichkeit in ihrem Wahrgenommenwerden erschöpft ist*“[1]). Indem nun aber Natorp diesen Idealismus im Wirklichkeitsproblem mit dem Rationalismus im Wahrheitsproblem unzulässigerweise gleichsetzt, kommt er zu der Behauptung, *das* „*Wahre*“, *die* „*Realität*“ (diese beiden Begriffe werden hier mit der gleichen rationalistischen Unbefangenheit in einem Atemzug genannt und promiscue gebraucht, wie von Spinoza ratio und causa!) liege auch den Atomisten keineswegs in den Erscheinungen der Sinne, sondern in den Begriffen des Verstandes. Freilich sollen diese Verstandesbegriffe die Erscheinungen nicht, wie bei den Eleaten, „einfach und schlechthin negieren“, sondern vielmehr sie „erklären“. Aber trotz dieser — übrigens ihrem Sinne nach nicht eben leicht verständlichen — Einschränkung wird durch diese rationalistische Deutung der Atomismus der eleatischen Lehre in einer Weise nahe gerückt, mit der selbst diejenigen Forscher kaum einverstanden sein dürften, die, wie Zeller, den Atomismus für eine Kombination eleatischer und heraklitischer Elemente halten. Die mit dieser eleatisch-rationalistischen Deutung des Atomismus nicht übereinstimmenden Berichte des Aristoteles hätte nun der Marburger Philosoph wiederum einfach mit dem Hinweis auf die Unglaubwürdigkeit zufolge systematischer Befangenheit des Stagiriten abtun können. Nun gibt es aber gewisse Stellen in den Berichten über Demokrit aus der aristotelischen Schrift über die Seele und aus der Metaphysik, die jeder rationalistischen Deutung des Atomismus so schroff widersprechen, daß auch die größte „Befangenheit“ nicht zur Erklärung des schreienden Mißverständnisses des Stagiriten ausreichen würde, wenn wirklich Demokrit Rationalist gewesen wäre. Vor allem ist hier an folgende, auch auf Demokrit sich beziehende Stelle in der Metaphysik zu denken: „Überhaupt ergab sich der Satz, das in der sinnlichen Wahrnehmung Erscheinende sei wahr, mit Notwendigkeit daraus, *daß man Vernunfterkenntnis* (*φρόνησις*) *mit sinnlicher Wahrnehmung* . . .

[1]) Natorp, a. a. O. S. 184.



*gleichsetzte*.“[1]). Dieser Stelle gegenüber, bei der offenbar die Befangenheitshypothese nicht ausreicht, hilft sich nun Natorp durch die Annahme, daß wir hier keinen Bericht, sondern ein „persönliches Urteil“ des Aristoteles vor uns haben. Ich muß gestehen, daß mich die für diese Annahme beigebrachten Gründe nicht haben überzeugen können. Mir scheint im Gegenteil der ganze Zusammenhang der Stelle — im Satze unmittelbar vorher und nachher ist ausdrücklich von Demokrit die Rede — und auch ihr Wortlaut deutlich für die Annahme der Berichterstattung zu sprechen. Aristoteles will sagen, daß sich (nicht für ihn selbst, sondern) für alle die Philosophen, die die Wahrheit der Sinneserkenntnis lehren, also auch für die Atomisten, die Gleichsetzung von Sinnes- und Vernunfterkenntnis als notwendige Konsequenz aus ihren (dem Rationalismus entgegengesetzten) Voraussetzungen ergibt.

Wir sind mit unserer Darstellung der Demokritischen Wahrheitslehre zu Ende. Als allgemeines Ergebnis hat sich herausgestellt, daß der atomistische Philosoph in seiner Lehre vom Zustandekommen der Wahrnehmung durch influxus physicus sich als typischer Vertreter des naiven Realismus im Wirklichkeitsproblem und, dementsprechend, des naiven Objektivismus im Wahrheitsproblem erweist. Die im Zusammenhang mit den erkenntnistheoretischen Postulaten der mechanistischen Naturauffassung sich ergebende Lehre von der sog. „Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten“ ergab aber die Notwendigkeit der teilweisen Umbildung des ursprünglich realistischen Wirklichkeitsbegriffes im idealistischen Sinne. Das Fehlen der Folgerung aus dieser Umbildung für den Wahrheitsbegriff ergab jene Schwierigkeiten in der Deutung der Überlieferung, die uns zu einer längeren und teilweise polemischen Erörterung der Zellerschen und Natorpschen Darstellung der atomistischen Erkenntnislehre zwangen. Wenn es uns dabei gelungen sein sollte, zu zeigen, daß und wie die Verschlingung des Wirklichkeits- und des Wahrheitsproblems in den genannten Darstellungen gelöst werden muß, so hoffen wir dadurch

[1]) 1009 a 12: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν *φρόνησιν* μὲν *τὴν αἴσθησιν*, *ταύτην* δ᾽ *εἶναι* ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.

für die Aufweisung der tatsächlichen Beziehungen, die geschichtlich und sachlich zwischen diesen beiden Problemen bestehen, einiges erreicht zu haben. Nunmehr gilt es zu untersuchen, wie sich unser Problem auf Grund der ihm immanenten Dialektik weiter entwickelt.

---

3. Kapitel.

## Die Hinwendung zum Idealismus und zum Subjektivismus. Heraklit, die Sophisten und die Skeptiker.

Auf dem Standpunkt des naiven Realismus und Objektivismus kann nur ein Forscher stehen bleiben, dessen Weltbild noch völlig „monistisch" ist. Ein — wenn auch zunächst noch so vager und unbestimmter — anthropologischer „Dualismus", der beim Menschen zwischen Leib und Seele zu scheiden gelernt hat, wird stets die Tatsache berücksichtigen müssen, daß das wahrnehmende Subjekt eben ein seelisches Subjekt ist. Inhaltsgleichheit zwischen Wahrnehmungsinhalt und außerbewußtem Gegenstand kann also — wenigstens im strengen Sinne des Wortes — sicher nicht mehr vorhanden sein. Denn ein influxus physicus in jener verwegensten Bedeutung des Wortes, die von dem naiven Realismus und Objektivismus vertreten wird, kann in ein seelisches Subjekt hinein nicht stattfinden. Ist das erkennende Subjekt eine — wenn auch körperähnlich gedachte — Seele, dann kann der Erkenntnisinhalt nicht völlig unabhängig von subjektiven Faktoren sein. Die „Wahrheit" der Erkenntnis kann nicht, wie es der naive Objektivismus will, einzig und allein vom Erfülltsein oder Nichterfülltsein der objektiven Bedingungen des Zustandekommens der Erkenntnis abhängig sein. Das Subjekt muß als mitbestimmend für die Wahrheit der Erkenntnis anerkannt werden.

Höchst einfache Erfahrungen lassen schon den primitiven Beobachter diese „Subjektivität" der Wahrnehmungserkenntnis und weiterhin der Erkenntnis überhaupt bemerken. Zunächst ist es offenbar, daß die verschiedenen Subjekte von den gleichen Gegenständen verschiedene Erkenntnisse gewinnen. Hier ist schon bei der einfachen Wahrnehmung von einer durchgängigen Übereinstimmung



zwischen den verschiedenen wahrnehmenden Subjekten so wenig die Rede, daß eine solche Übereinstimmung vielmehr die seltene Ausnahme bildet. Es gibt kaum ein „Außenweltding", von dem auch nur die Mehrzahl der wahrnehmenden Subjekte völlig übereinstimmende Wahrnehmungsinhalte zu haben angibt. Die Kunstwissenschafter können uns nach dieser Richtung hin merkwürdige Dinge erzählen. Aber nicht einmal bei demselben Subjekte herrscht in den Wahrnehmungsinhalten, die es vom selben Gegenstand gewinnt, Übereinstimmung. Dieselben Dinge erscheinen mir unter verschiedenen „subjektiven" Bedingungen völlig verschieden. Dieselbe Speise, die mir heute süß schmeckt, kann mir morgen, wenn ich anders disponiert bin, sauer oder bitter schmecken. Dasselbe Wasser erscheint der linken Hand warm und der rechten kalt, wenn die linke vorher in kälteres, die rechte in wärmeres Wasser getaucht worden war. Und so geht es mit allen unseren Wahrnehmungen und Erkenntnissen. Von einer Übereinstimmung ihrer Inhalte, die uns zu dem objektivistischen Schluß ihrer ausschließlichen Bedingtheit durch das erkannte Objekt berechtigte, kann schon auf Grund einfachster Erfahrungstatsachen keine Rede mehr sein. Die Erkenntnisinhalte sind untereinander nicht gleich, können also auch nicht demselben Dritten — dem Außenweltding — gleich sein.

Für den naiven Realismus gibt es keinen Ausweg aus dieser Schwierigkeit. Dagegen scheint sich ein Ausweg zu öffnen, wenn wir — unter Aufgabe der naiven Hypothese der Inhaltsgleichheit — das Verhältnis zwischen Erkenntnisinhalt und außerbewußtem Gegenstand als ein kausales betrachten. Wir brauchen dabei unsere allgemeine realistische Grundansicht nicht zu verlassen. Die real, d. h. von unseren Bewußtseinsfunktionen unabhängig, selbständig wirklichen Außenweltdinge bleiben bestehen. Aber unsere Wahrnehmungs- und Erkenntnisinhalte sind nur die Wirkungen dieser Außenweltdinge, ohne ihnen inhaltsgleich zu sein. Dies ist die Lehre nicht mehr des naiven, sondern des kritischen Realismus. Sein Kritizismus läßt ihn einsehen, daß das erkennende Subjekt, als *seelisches* Subjekt, keine den *körperlichen* Außenweltdingen inhaltsgleiche Erkenntnisse in sich tragen kann. Die Scheidung zwischen Körperlichem und Seelischem macht den kritischen Realismus zu einem dualistischen Realismus. Der

seelische, subjektive Faktor kommt dadurch zu seinem Recht, daß er als Teilbedingung für das Zustandekommen der Erkenntnis wie für die Besonderheit des Inhaltes der Erkenntnis anerkannt wird. Alles, was in wiederholten, von verschiedenen Subjekten unter verschiedenen Bedingungen gewonnenen Erkenntnissen übereinstimmend bleibt, wird als Wirkung des außerbewußten Gegenstandes — als der einen Teilbedingung der Erkenntnis — vorausgesetzt. Dagegen rühren alle Verschiedenheiten in diesen Erkenntnissen von den erkennenden Subjekten und den verschiedenen „subjektiven" Bedingungen der Erkenntnis her. Dabei entfernt sich diese Form des Realismus so wenig wie möglich vom Standpunkt des naiven Realismus, wenn sie — einer traditionellen Ansicht über das Wesen der Kausalität folgend — zwischen dem Außenweltding als Teilursache und dem Wahrnehmungsinhalt als Wirkung (wenn auch nicht mehr Gleichheit, so doch wenigstens noch) Ähnlichkeit annimmt. Im Sinne dieses dualistischen kritischen Realismus sagt E. Becher: „Wenn sich mehrere Wahrnehmungen desselben Gegenstandes der Außenwelt gleichen oder ähnlich sind, so kann das Gleiche, Übereinstimmende in den verschiedenen Wahrnehmungen durch den einen Gegenstand der Außenwelt verursacht sein, das Abweichende in ihnen aber auf die daneben noch mitwirkenden Ursachen zurückgeführt werden. Wenn eine rote Rose bei mehreren Wahrnehmungen verschieden rot gesehen wird, so mag die Verschiedenheit des gesehenen Rot durch die Verschiedenheit anderer Wahrnehmungsumstände bedingt sein. Daß aber die Rose bei den verschiedenen Wahrnehmungen immerhin doch jedesmal rot gesehen wird, wäre darauf zurückzuführen, daß in diesem Punkte die Wirkung von der roten Farbe des Gegenstandes verursacht ist, und daher mit dieser Ursache übereinstimmen, ihr gleichen muß. Es wäre also alles dasjenige dem wahrgenommenen Gegenstande zuzuschreiben, was in wiederholten Wahrnehmungen des Gegenstandes übereinstimmend ist" [1].

Der Fortschritt der Erfahrung — namentlich auf dem Gebiete der Naturerkenntnis — läßt aber den dualistischen Realisten sehr bald einsehen, daß seine Annahme der Ähnlichkeit

[1]) E. Becher: Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften. (Leipzig 1907, Barth.) S. 39.



des Wahrnehmungsinhaltes mit dem Außenweltding als seiner Teilbedingung gewisser Modifikationen bedarf. Diese Ähnlichkeit ist nämlich offenbar nicht bei allen Arten von Wahrnehmungsinhalten in gleicher Weise und in gleichem Grade vorhanden. Im Zusammenhang mit der Entwicklung der mechanistischen Naturauffassung, die alle Naturvorgänge zuletzt auf die Bewegungen irgendwelcher kleiner Massenteilchen zurückführen will, bildet sich die erkenntnistheoretische Überzeugung heraus, daß jene Ähnlichkeit nur zwischen den geometrisch-mechanischen — sog. „primären" — Eigenschaften der Außenweltdinge und den durch sie bewirkten Wahrnehmungsinhalten bestehen könne. Denn nur diese primären Eigenschaften sind „wirkliche" Bestimmungen der Außenweltdinge selbst. Die sekundären Eigenschaften — Farbe, Geruch, Geschmack, Temperatur — sind also nicht „wirklich"? Es bleibt bei strenger Folgerung aus der oben erwähnten erkenntnistheoretischen Forderung der mechanischen Naturauffassung gar keine andere Möglichkeit, als diese Frage zu bejahen. Den sekundären Eigenschaften kann das Prädikat „wirklich" nicht oder wenigstens nicht im gleichen Sinne zugeschrieben werden, wie den primären. So entsteht die vielumstrittene Lehre von der sog. „Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten". Aber die instinktive Scheu, die „Wirklichkeit" von Farbe, Ton, Geruch, Geschmack im Gegensatz zu den festeingewurzelten Überzeugungen des vorwissenschaftlichen Realismus zu leugnen, bewirkt, daß die Lehre von der sog. „Subjektivität" dieser „sekundären" Eigenschaften meist nur in einer äußerst verschwommenen und verworrenen Weise zum Ausdruck gebracht wird. Bei vielen Vertretern der mechanischen Naturauffassung und der Lehre von der sog. Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten finden wir in wirrem Durcheinander diese „Subjektivität" bald von den Eigenschaften der Gegenstände selbst (der Farbe, dem Geruch, dem Geschmack usw.) bald von den durch diese Eigenschaften bewirkten Wahrnehmungsinhalten der wahrnehmenden Subjekte (den Farbwahrnehmungen, Geruchswahrnehmungen, Geschmackswahrnehmungen usw.) ausgesagt. Es ist, als ob die Verworrenheit der Lehre, über die berichtet wird, durch die verworrene Ausdrucksweise des Berichtes selbst nachgeahmt werden sollte, wenn z. B.

Fr. Überweg die Lockesche Lehre von der Subjektivität der sekundären Qualitäten folgendermaßen wiedergibt: „Farben, Töne usw. sind nicht in den Körpern selbst, sondern nur in der Seele. Wenn man von ihnen das Vorgestelltwerden trennt, wenn die Augen nicht das Licht oder die Farben sehen, die Ohren nicht die Töne hören, der Gaumen nicht schmeckt, die Nase nicht riecht, so verschwinden alle Farben, Töne, Geschmacksempfindungen, Gerüche, Wärmeempfindungen . . . .“ [1]). Hier wird also in bunter Reihe die „Subjektivität“ zugleich von außerbewußten Gegenständen der Wahrnehmung (Farben, Tönen, Gerüchen) und von Wahrnehmungsinhalten (Geschmacksempfindungen, Wärmeempfindungen) behauptet. Diese unklare Darstellung ist gleichsam ein Spiegelbild der in der Lehre von der sog. Subjektivität der sekundären Sinnesqualitäten selbst meist herrschenden Unklarheit [2]).

Man entgeht dieser Unklarheit, wenn man, anstatt hier von „Subjektivität“ zu reden, der Schwierigkeit vom Wirklichkeitsbegriff aus Herr zu werden versucht. Die erkenntnistheoretische Lehre, die sich als Postulat der mechanistischen Naturauffassung ergibt, ist ja tatsächlich eine besondere Lehre im Wirklichkeitsproblem. Den sekundären Eigenschaften der Dinge kann Wirklichkeit nicht im gleichen Sinne zugeschrieben werden, wie den primären. Als „unwirklich“ können sie dagegen keinesfalls angesehen werden, da sie ja ihre Wirksamkeit im Bewußtsein eindringlich offenbaren. Sie als „unwirklich“ zu bezeichnen, ist auch gar nicht die eigentliche Absicht des mechanistischen Verfechters der Lehre von der „Subjektivität“ der sekundären Eigenschaften.

Wenn aber diese Eigenschaften nicht im gleichen Sinne wirklich sind, wie die primären, und trotzdem keineswegs „unwirklich“ sind, so müssen wir eben unseren bisherigen realistischen Wirklichkeitsbegriff erweitern. Wirklich — so müssen wir sagen — sind alle

[1]) Fr. Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. (9. Aufl. Berlin 1901, Mittler.) S. 157.

[2]) Wie die Lehre bei Locke selbst aufzufassen ist, hat gegenüber den meist ungenauen Darstellungen in mustergültiger Weise klargestellt Clemens Baeumker: Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten (Philosophisches Jahrbuch 1908, S. 294 ff.).



Gegenstände, die wir als wirksam erschließen: real wirklich diejenigen, die eine von unserem Zutun unabhängige, selbständige Wirksamkeit besitzen, ideal wirklich dagegen diejenigen, denen wir lediglich eine Wirksamkeit in unserem Bewußtsein zuschreiben dürfen [1]).

Man trifft also die Tendenz, die die mechanistische Naturauffassung mit ihrem erkenntnistheoretischen Postulat verfolgt, wenn man sagt, daß im Sinne dieses Postulates die primären Eigenschaften als real wirklich, die sekundären Eigenschaften dagegen als ideal wirklich bezeichnet werden können.

Man erkennt jetzt die idealistische Tendenz dieses Postulates. Zugleich aber sieht man ein, daß man unmöglich bei einer solchen halben Umbildung der bisherigen realistischen Voraussetzungen stehen bleiben kann. Bestehen die Argumente, die für die ideale Wirklichkeit der sekundären Eigenschaften angeführt werden, tatsächlich zu recht, dann müssen auch die primären Eigenschaften als ideal wirklich angesehen werden. Die Konstanz, die Übereinstimmung, die Sicherheit, die mögliche Freiheit von Sinnestäuschungen und überhaupt die größere Einheitlichkeit und Bestimmtheit unserer Wahrnehmungen der primären Eigenschaften pflegt gewöhnlich als Grund angesehen zu werden für die Behauptung, daß diese Wahrnehmungen wahre „Abbilder“ real wirklicher Außenweltdinge und ihrer Eigenschaften seien. Eine genauere Nachprüfung zeigt jedoch, daß dieser Grund nicht standhält. Unsere Wahrnehmungen geometrisch-mechanischer Eigenschaften sind weder so konstant, noch so übereinstimmend, sicher, einheitlich und bestimmt, noch auch in dem Maße frei von Sinnestäuschungen, wie dies der Vertreter der mechanistischen Naturauffassung anzunehmen geneigt ist. Die Gründe, die für die Behauptung vorgebracht werden können, daß die weiße Farbe und die Süßigkeit dieses vor mir liegenden Stückchens Zucker nur wirklich seien, dadurch daß und insofern ich diese Farbe sehe und diese Süßigkeit schmecke, — diese Gründe können mit gleicher Berechtigung, mutatis mutandis, auch für die Behauptung vorgebracht werden,

[1]) Vgl. B. Erdmann: Logische Elementarlehre. (2. Aufl., Halle 1907, Niemeyer.) S. 138 f.

daß die Größe, räumliche Ausdehnung, viereckige Gestalt und Undurchdringlichkeit dieses Stückchens Zucker gleichfalls lediglich eine „vorgestellte“ Wirklichkeit besitzen. Der Realismus erscheint seinem ganzen Umfange nach — nicht nur in bezug auf die sog. sekundären Qualitäten — unzulänglich. Wir müssen, wie es scheint, zugeben: Die Wirklichkeit aller wirklichen Dinge beruht lediglich in ihrer Wirksamkeit in unserem Bewußtsein, sie ist nur eine „ideale“ Wirklichkeit. Damit wäre die Hinwendung zum Idealismus im Wirklichkeitsproblem durchgeführt.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus diesem Idealismus für das Wahrheitsproblem? Der naive Objektivismus läßt sich, wie wir sahen, schon von dem Augenblick an nicht mehr aufrechterhalten, wo das erkennende Subjekt als geistiges Subjekt, als Seele bestimmt wird. Nun haben wir inzwischen die Überzeugung gewonnen, daß die Wirklichkeit aller Dinge nur in ihrer Wirksamkeit innerhalb des Bewußtseins dieser Seele besteht. Die Anzeigen der Bewußtseinsfunktionen, d. h. die „Erkenntnisse“ der verschiedenen Seelen, sowie derselben Seele unter verschiedenen subjektiven Bedingungen streben aber auseinander. Welche unter diesen Anzeigen sind nun „wahre“ Erkenntnisse? Selbständig wirkliche, außerbewußte Gegenstände, an denen die Wahrheit oder Falschheit dieser Erkenntnisse gemessen werden könnte, sind nicht mehr da.

Es bleiben nur zwei Auswege aus dieser Schwierigkeit:

Entweder: 1. Das erkennende Subjekt, das sich der „objektiven“ Wahrheitsnorm beraubt und auf sich selbst angewiesen findet, macht die Bedingungen und Ansprüche seiner eigenen Natur zum Maßstab des Wahren und des Falschen. Das Subjekt ist nicht nur Teilbedingung, sondern alleinige Bedingung, wie für das Zustandekommen, so auch für die Wahrheit der Erkenntnis. Der „Subjektivismus“ im Wahrheitsproblem gelangt zur Herrschaft.

Oder: 2. Es wird der Versuch gemacht, auch den Einsichten gegenüber, die zum Idealismus im Wirklichkeitsproblem führten, den Realismus und Objektivismus aufrechtzuerhalten. Wie wird eine solche anscheinend widerspruchsvolle Annahme möglich? Die Dinge, deren ideale Wirklichkeit sich uns ergeben hatte, waren die vom Realismus so genannten Außenweltdinge, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die „Sinnendinge“, wie wir kurz



sagen können. Die Theorie der idealen Wirklichkeit der Sinnendinge zog die Theorie der subjektiven Wahrheit oder Falschheit der Sinneserkenntnis mit unvermeidlicher Konsequenz nach sich. Wie nun aber, wenn es außer den Sinnendingen noch eine andere Art von Dingen mit einer anderen Art von Wirklichkeit gäbe? Wie, wenn es „Vernunftdinge“ gäbe, denen gegenüber alle jene Gründe nicht stichhaltig wären, die zur Ableitung des Begriffes der idealen Wirklichkeit führten? Gäbe es solche Vernunftdinge, denen wir die hinsichtlich der Sinnendinge aufgehobene „reale Wirklichkeit“ wieder zuschreiben dürften, dann gäbe es auch „Vernunftwahrheiten“, denen — im Gegensatz zu den lediglich subjektiven Sinneswahrheiten — wieder objektive Wahrheit zugesprochen werden könnte. D. h. die Vernunftwahrheit ist eine Vernunfterkenntnis, die mit ihrem Gegenstand — dem Vernunftding — übereinstimmt. Die reale Wirklichkeit des Vernunftdinges aber ist — eben durch ihre Realität — eine höhere Art von Wirklichkeit, als die des „nur“ ideal wirklichen Sinnendinges. Die Vernunftdinge machen das „wahrhaft Seiende“ aus, gegenüber dem nur scheinbaren Sein der Sinnendinge.

Die beiden möglichen Auswege aus der Schwierigkeit, in die wir im Wirklichkeits- und Wahrheitsproblem geraten waren, lassen sich also kurz folgendermaßen kennzeichnen: Erster Ausweg: Unter voller Aufrechterhaltung der Idealisierung des Wirklichkeitsbegriffes wird der Subjektivismus im Wahrheitsproblem entwickelt. Zweiter Ausweg: der Wirklichkeitsbegriff wird rationalisiert durch Ausbildung des Begriffes der real wirklichen Vernunftdinge, die an die Stelle der früheren real wirklichen Sinnendinge treten. Der Wahrheitsbegriff wird dementsprechend ebenfalls rationalisiert, durch Ausbildung des Begriffes der objektiv-wahren, d. h. mit dem Vernunftding als ihrem Gegenstand übereinstimmenden Vernunfterkenntnis. So gelangen wir zum Rationalismus.

Der Subjektivismus ist noch nicht Skeptizismus. Denn er leugnet nicht schlechthin die Möglichkeit der Gewinnung wahrer Erkenntnisse. Er behauptet nur, daß diese Wahrheit eine lediglich relative, weil subjektive, sei. Es ist jedoch klar, daß der Subjektivismus den Keim des Skeptizismus in sich trägt und als dessen

Vorstufe angesehen werden kann. Auf eine doppelte Weise kann der Subjektivismus zum Skeptizismus führen. Man kann erstens sich auf den objektivistischen Wahrheitsbegriff als Postulat versteifen und sagen: Wenn es eine Wahrheitserkenntnis geben soll, dann müßten Erkenntnisinhalte aufgewiesen werden können, deren Übereinstimmung mit dem Objekte völlig sicher stände. Das ist aber unmöglich, da alle Erkenntnis relativ und subjektiv ist. Also müssen wir grundsätzlich die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis bestreiten. Oder aber man kann zweitens das vom Subjektivismus als unbestreitbar vorausgesetzte Recht des erkennenden Subjektes, die Bedingungen und Gesetze seiner eigenen Natur zur Wahrheitsnorm zu machen, bezweifeln oder gar leugnen. Dann ist man gleichfalls dem Skeptizismus verfallen. Die beiden zuerst genannten Auswege aus den Schwierigkeiten des Wahrheitsproblems, den des Subjektivismus und den des Rationalismus, hat die griechische Philosophie zuerst beschritten und sie ist auf ihnen, entsprechend ihrer wiederholt gerühmten Eigenart, zu klarer, typischer und klassischer Ausprägung der Standpunkte gekommen. Auch die Zersetzungsentwicklung, die zum Skeptizismus führt, finden wir in der griechischen Philosophie typisch ausgebildet. Schon die nur teilweise — nämlich nur gegenüber den „sekundären" Sinneserkenntnissen — subjektivistische Lehre des Demokrit führte zu einer Entwicklung des in jeder Form des Subjektivismus steckenden skeptizistischen Keimes. Wir wissen, daß Demokrits Schüler Metrodoros von Chios und Anaxarchos sich immer mehr dem Skeptizismus zuwandten, und es ist gewiß kein Zufall, daß der Begründer der eigentlichen skeptischen Schule, Pyrrhon, Schüler des Anaxarchos war. Mit dem Skeptizismus werden wir uns am Schlusse dieses Kapitels und im folgenden Kapitel beschäftigen.

Die Philosophie des Demokrit selbst hatte uns nur bis zu der Problemlage hingeführt, die uns vor das Dilemma stellt: entweder Subjektivismus oder Rationalismus. Denn das νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή behauptete die ideale Wirklichkeit der sekundären Qualitäten. Wenn sich nun zeigen sollte, daß die Gründe, die man für die Aufrechterhaltung der realen Wirklichkeit der primären Qualitäten der Sinnendinge vorbringt, nicht stichhaltig sind, so ergibt sich folgendes Dilemma:



entweder muß die objektivistische Wahrheitshypothese ihrem ganzen Umfange nach zugunsten des Subjektivismus fallen gelassen werden und es darf keine Ausnahme zugunsten der Erkenntnis der primären Qualitäten gemacht werden: oder es müssen neue Gegenstände möglicher Wahrheitserkenntnis geschaffen werden, „Vernunftdinge", denen gegenüber sich dann die Forderung des Objektivismus aufrechterhalten läßt. Erstere Lehre — der Subjektivismus — ist schon vor Demokrits Begründung der mechanistischen Naturauffassung deutlich von Heraklit vorbereitet worden. Im Zeitalter des Demokrit selbst wird sie von den Sophisten zu klarer und typischer Ausprägung gebracht. Die zweite Lehre — der Rationalismus (rationalistischer Realismus und Objektivismus) — wird von den Eleaten begründet und, unter Hineinflechtung sokratischer Elemente, von den beiden größten Philosophen des Altertums, von Plato und Aristoteles, zum klassischen Standpunkt der griechischen Philosophie erhoben.

Wir wollen in diesem Kapitel zunächst die erste Lehre, den Subjektivismus, in seiner geschichtlichen Entwicklung verfolgen. Voraussetzung des Subjektivismus ist, wie wiederholt dargelegt wurde, der idealistische Wirklichkeitsbegriff.

Bei Heraklit nun findet sich als einziges Kriterium der Wirklichkeit die Gemeinschaft. Wirklich ist, was als gemeinsamer Vorstellungsinhalt verschiedener vorstellender Subjekte auftritt. Nur in diesem Sinne vermag ich den berühmten Ausspruch zu deuten: „Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt", welchem Plutarch, der ihn uns überliefert, ergänzend und erklärend hinzufügt: „doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigene"[1]. Dieses Kriterium der Wirklichkeit begründet aber nur eine ideale, nicht eine reale, vom vorstellenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit. Nur scheinbar spricht folgendes Fragment zugunsten des realistischen Wirklichkeitsbegriffes: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen erglimmend

[1]) Plutarch, de superst. 3 p. 166 c. ὁ Ἡράκλειτος φησί τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Herakl. fragm. 89. Diels a. a. O. S. 75.

und nach Maßen verlöschend“ [1]). Wenn die Welt ihrem Wesen nach Feuer ist und ihre Ordnung in dem „nach Maßen“ sich vollziehenden Erglimmen und Verlöschen des Feuers besteht, dann — so könnte man zunächst meinen — ist doch ihre reale Wirklichkeit sichergestellt. Denn die Wirklichkeit des ewig lebendigen Feuers ist die Wirklichkeit eines von unseren Bewußtseinsfunktionen unabhängigen, von Ewigkeit zu Ewigkeit in selbständiger, realer Wirklichkeit beharrenden Sinnendinges. Aber wenn wir bedenken, daß nach Heraklit auch das Wesen der m e n s c h l i c h e n S e e l e Feuer ist, daß sie durch ihre Feuernatur dem Urfeuer, „das kein Gott und kein Mensch geschaffen hat“, wesensgleich ist, dann bereitet es keine Schwierigkeit, das zitierte Fragment mit einer idealistischen Auffassung des Wirklichkeitsbegriffes in Einklang zu bringen. Das Welturfeuer brennt in allen menschlichen Seelen in gleicher Weise und erzeugt in ihnen allen die gleiche Weltordnung (κόσμον), so daß sie im wachenden Zustande eine gemeinsame „Welt als Vorstellung“ besitzen. Das Erglimmen „nach Maßen“ des Urfeuers bewirkt die maßvolle Ordnung und Gesetzlichkeit dieser „Welt als Vorstellung“. Das Verlöschen des einzelnen Seelenfeuers aber hebt die ideale Wirklichkeit dieser Welt nicht auf. Denn es bleiben immer noch zahllose andere Feuerseelen, in denen das Urfeuer die Welt als Vorstellung entzündet.

Es entspricht durchaus dem dunklen Tiefsinn der heraklitschen Gedankenführung und dem mystisch-geheimnisvollen Charakter seiner Darstellungsweise, daß der Grundgedanke des Idealismus von ihm auf diese mystisch-bildliche Art zum Ausdruck gebracht wird. Übersetzen wir diesen Grundgedanken aus der Sprache des altgriechischen, mystischen Naturphilosophen in die eines neuzeitlichen Erfahrungsphilosophen, so werden wir die Übereinstimmung bemerken zwischen dem Idealismus Heraklits des Dunklen von Ephesos und dem des irischen Erfahrungsphilosophen des 18. Jahrhunderts: George Berkeley.

Wir wollen zum Vergleiche beide Männer ihren Idealismus in ihrer eigenen Sprache entwickeln lassen. Heraklit sagt: „Die

[1]) κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Herakl. fragm. 30. Diels a. a. O. S. 66 f.



Wachenden haben eine gemeinsame Welt, jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigne.“ Berkeley lehrt: Gewisse Vorstellungen entstehen in den vorstellenden Subjekten in gemeinsamer und gleicher Weise. Es sind das die Vorstellungen, durch die wir die sog. „Körperwelt“ vorstellen. Sie unterscheiden sich durch ihre Lebhaftigkeit, Regelmäßigkeit und Unwiderstehlichkeit von den Vorstellungen, die jedes einzelne, vorstellende Wesen für sich allein hat: die Vorstellungen der Einbildungskraft im weitesten Sinne, ferner die Vorstellungen im Traume, bei Illusionen usw. Heraklit sagt: Das Urfeuer, das in allen menschlichen Seelen in gleicher Weise brennt, erzeugt in ihnen jene „gemeinsame Welt“. Berkeley lehrt: Die Vorstellungen, durch die die endlichen Geister die sogenannte Körperwelt vorstellen, werden in ihnen durch den unendlichen göttlichen Geist in gleicher und geordneter Weise hervorgerufen.

Aus dem U r f e u e r und der W e l t o r d n u n g, die „kein Gott und kein Mensch geschaffen hat“, bei Heraklit, wird der G o t t und das N a t u r g e s e t z als gottgewollte Ordnung in der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen bei dem philosophierenden englischen Bischof des 18. Jahrhunderts.

Von Heraklit werden uns die seltsamen Worte berichtet: „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu ...“ [1]). „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht: wir sind und sind nicht“ [2]). „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen“ [3]).

Mit diesen vielzitierten Worten will der Philosoph von Ephesos in der ihm eigentümlichen, mystisch-tiefsinnigen Weise andeuten, daß wir den Inhalten unserer Sinneswahrnehmung und Selbstwahrnehmung nicht die beharrende Realität außerbewußter „Außenweltdinge“ zuschreiben dürfen. Das πάντα ῥεῖ, „alles fließt“, kennzeichnet das Wesen, wie der g a n z e n W e l t, so insbesondere a u c h u n s e r e s B e w u ß t s e i n s! Wir können

[1]) ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. Herakl. fragm. 12. Diels a. a. O. S. 64.

[2]) ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. Herakl. fragm. 49 a. Diels a. a. O. S. 69.

[3]) ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ. Herakl. fragm. 91. Diels a. a. O. S. 75.

den heraklitschen Gedanken in moderner Wendung folgendermaßen weiter ausspinnen: Unser Bewußtsein spielt sich in der Zeit ab. Es fließt, wie sie, in kontinuierlichem Flusse dahin. Versuchen wir es, in diesem Kontinuum gewisse Zeitpunkte konkret zu individualisieren, so erweist sich der Bewußtseinsinhalt in jedem folgenden Zeitpunkt als mit dem im vorherigen nur inhaltsgleich, nicht numerisch gleich, d. h. identisch. Der Fluß, der eine Wirklichkeit nur in meinem Bewußtsein hat (dessen *esse* gleich *percipi* ist, würde Berkeley sagen), ist, während ich in ihn hineinsteige, insofern in jedem Augenblick ein anderer, als meine „Flußwahrnehmung" des jetzigen Augenblicks von meiner „Flußwahrnehmung" des vorhergehenden Augenblicks numerisch verschieden ist. Diese Anschauung, in deren Sinn sich die zitierten seltsamen Heraklitworte zwanglos deuten lassen, würde ganz dem modernen Idealismus entsprechen, etwa der Lehre Berkeleys, für den das Sein des Flusses im heraklitschen Beispiel in einer „beständigen Folge von Ideen" besteht; Ideen, die einander zwar inhaltlich gleich sind, die aber voneinander numerisch verschieden sind. Die festen Regeln und bestimmten Weisen, wonach Gott solche Folgen von Ideen in uns erzeugt, heißen „Naturgesetze".

Der Groninger Philosoph G. Heymans zeigt gelegentlich einer Darstellung idealistischer Lehrmeinungen, daß vom idealistischen Standpunkte aus die Weltbilder, wie sie sich durch die verschiedenen Sinne für unser Bewußtsein darstellen, hinsichtlich ihres Erkenntniswertes grundsätzlich auf gleicher Stufe stehen [1]). Das uns durch den Tast- und Bewegungssinn entworfene Weltbild — also die mechanistische Naturauffassung — hat von diesem Standpunkt aus zwar einen größeren Wert als naturwissenschaftliche Arbeitshypothese, dagegen keinen höheren Erkenntniswert. Ein von irgend einem anderen Sinn — etwa dem Gehörsinn oder dem Gesichtssinn — entworfenes Weltbild steht mit dem durch den Tast- und Bewegungssinn entwickelten Weltbilde erkenntnistheoretisch grundsätzlich auf gleicher Stufe. Die mechanistische Naturauffassung kann für den, der die Wirklichkeit der sogenannten Außenweltdinge für eine Wirklichkeit lediglich in unserem Bewußt-

[1]) G. Heymans, a. a. O. S. 174 ff. (§ 25: Der Erkenntniswert der mechanischen Naturauffassung.)



sein hält, grundsätzlich keinen höheren Erkenntniswert haben, als eine zu fingierende „akustische" oder „optische" Naturauffassung. Heymans selbst macht [1]) den interessanten Versuch, eine akustische Naturauffassung bis zu einem gewissen Grade, probeweise, durchzuführen. Es ist bemerkenswert, daß unser zeitgenössischer Philosoph in dieser Art von Fiktion einen Vorläufer hat in dem alten griechischen Philosophen. Heraklit fingiert nämlich gelegentlich eine „olfaktorische Naturauffassung". Mir scheint wenigstens, daß er eine derartige, im Sinne des Idealismus liegende Fiktion machen will, wenn er sagt: „Würden alle Dinge zu Rauch, (so) würde man sie mit der Nase unterscheiden" [2]).

Soll dieser Satz nicht eine überaus banale Alltagsweisheit bedeuten, dann bleibt kaum eine andere Deutung übrig als die, daß hier Heraklit im Sinne des idealistischen Wirklichkeitsbegriffes die Möglichkeit einer „olfaktorischen Naturauffassung" hat andeuten wollen. Banalitäten aber dürfen wir dem tiefsinnigen Philosophen von Ephesos nicht zutrauen! Würden alle Dinge zu Bewegungen kleiner Masseteilchen, — so können wir, den heraklitschen Gedanken ergänzend, hinzufügen —, so würden wir sie durch den Tast- und Bewegungssinn unterscheiden. Würden sie alle zu Tönen, so würden wir sie durch den Gehörsinn unterscheiden; würden sie zu Farben und Licht, durch den Gesichtssinn usw. Das heißt: hinsichtlich ihres Erkenntniswertes stehen die von den verschiedenen Sinnesvermögen entworfenen Weltbilder, die olfaktorische, mechanische, akustische, optische usw. Naturauffassung, grundsätzlich auf gleicher Stufe. Denn in allen diesen Weltbildern besteht die Wirklichkeit der durch diese Hypothese erklärten Naturdinge und Naturvorgänge in gleicher Weise in ihrer Wirksamkeit im Bewußtsein selbst.

Dem idealistischen Wirklichkeitsbegriffe Heraklits entspricht nun durchaus ein subjektivistischer Wahrheitsbegriff. Heraklit ist nicht Skeptiker, wozu man ihn gelegentlich gemacht hat. Er ist auch nicht Skeptiker gegenüber der Sinneserkenntnis. Denn das bekannte Fragment: „Schlechte Zeugen sind

[1]) a. a. O. S. 178 ff.

[2]) εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν. Herakl. fragm. 7. Diels a. a. O. S. 63.

Augen und Ohren den Menschen", ist nicht im Sinne eines Skeptizismus gegenüber der Sinneserkenntnis zu deuten. Wird doch ausdrücklich hinzugefügt: „sofern sie barbarische Seelen haben"[1]), was nach dem Zeugnis des Sextus Empiricus bedeuten soll: „sofern sie unvernünftigen (ἀλόγοις) Wahrnehmungen Vertrauen schenken"[2]), d. h. sofern sie den ihnen durch Augen, Ohren usw. von außen her zugetragenen Stoff der Wahrnehmung nicht den subjektiven Bedingungen und Ansprüchen der vernünftigen Seele entsprechend zu gestalten vermögen. „Wahr" ist also eine Vorstellung nur dann, wenn sie allen subjektiven Bedingungen genügt und allen subjektiven Ansprüchen gerecht wird. Nun sind freilich diese Ansprüche und Bedingungen der Seele zahlreich und verwickelt. Denn „der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie"[3]). So wird es schwer sein, alle diese Bedingungen zu erfüllen, und wahre Erkenntnisse auf der Grundlage von Sinneswahrnehmung werden nur schwer zu gewinnen sein. S k e p t i z i s m u s gegenüber der Sinneserkenntnis ist daher in der subjektivistischen Rücksichtnahme auf die Bedingungen und Ansprüche der Seele zwar noch nicht ausgesprochen, aber doch a n g e l e g t und v o r b e r e i t e t.

Zugleich tritt aber in dem zitierten Fragment bei Heraklit der S u b j e k t i v i s m u s im Wahrheitsproblem auch in Beziehung zu r a t i o n a l i s t i s c h e n Wendungen. Das ist eine sonst ganz ungewöhnliche Erscheinung! Sie wird auch hier nur durch den gemeinsamen Gegensatz möglich, in dem Subjektivismus und Rationalismus zu jener Form des (sensualistischen)

[1]) κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καί ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων. Herakl. fragm. 107. Diels a. a. O. S. 77. Das „schlimme Zeugen" der Dielsschen Übersetzung habe ich durch „schlechte Zeugen" ersetzt, weil mir scheint, daß Augen und Ohren, die die Werkzeuge einer „barbarischen" Seele sind, treffender als „schlechte" denn als „schlimme" Zeugen bezeichnet werden. Ist doch nicht sowohl eine zu tadelnde, gleichsam moralische, Minderwertigkeit der Sinne selbst als vielmehr ihr Verbundensein mit einer „barbarischen Seele" — das ja nicht ihre Schuld ist! — der Grund für die Beanstandung ihrer Zeugenaussagen.

[2]) Sext. adv. math. VII. βαρβάρων ἐστὶ ψυχῶν ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν. Diels a. a. O. S. 59.

[3]) ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. Herakl. fragm. 45. Diels a. a. O. S. 68.



Objektivismus stehen, die die naive und unreflektierte S i n n e s - erkenntnis wegen ihrer selbstverständlichen Übereinstimmung mit ihrem Gegenstande ohne weiteres als „wahr" ansieht. Heraklit betont demgegenüber, daß die Wahrheit der Wahrnehmungserkenntnis von den subjektiven Forderungen der wahrnehmenden Seele abhängig ist. Die wahrnehmende Seele aber ist z u g l e i c h d i e v e r n ü n f t i g e S e e l e. Der vernünftige Seelenteil aber stellt für die aus der Wahrnehmung gewonnenen Erkenntnisse die Bedingung auf, daß sie nur insoweit als wahr anerkannt werden, als sie nicht den Forderungen des „Logos" widersprechen, nicht „unvernünftige Wahrnehmungen" (ἄλογοι αἰσθήσεις) sind. So wird es möglich, daß Heraklit den Logos geradezu als Kriterium der Wahrheit bezeichnet[1]). Dabei äußert sich hier der innere logische Zusammenhang zwischen dem Wirklichkeits- und dem Wahrheitsproblem dadurch, daß das Moment der Gemeinsamkeit, welches das Kriterium der (idealen) Wirklichkeit bildet (vgl. oben S. 67), in den Wahrheitsbegriff herübergenommen wird. Wenn als w i r k - l i c h nur die Welt angesehen werden kann, die „die Wachenden gemeinsam haben", dann werden auch nur diejenigen Vorstellungen von dieser Welt, nur diejenigen Urteile über diese Welt „ w a h r " sein können, die den g e m e i n s a m e n subjektiven Forderungen und Bedingungen aller vorstellenden und urteilenden Subjekte entsprechen. „Gemeinsam aber ist allen Bewußtseinssubjekten die Funktion des Logos, das Denken". (ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.)[2]) Indem wir den Forderungen des allen Menschen gemeinsamen, göttlichen und gottverliehenen Logos gerecht werden (und dadurch nicht mehr „barbarische Seelen" haben, sondern Vernunftbetätiger, λογικοί, sind), gewinnen wir w a h r e Vorstellungen. Dem wechselnden Flusse der wirklichkeitsetzenden Bewußtseinsinhalte a l l e r Bewußtseinssubjekte ist der göttliche Logos in gemeinsamer Weise, und zwar in gleichem Sinne immanent, wie diese Bewußtseinssubjekte, diese Seelen selbst dem göttlichen Seelenfeuer immanent sind. Daher sind nur diejenigen unter unseren Vorstellungen wahr, die den Postulaten dieses gemeinsamen Logos folgen.

[1]) Sext. adv. math. VII. 126. τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον. Diels a. a. O. S. 59.

[2]) Herakl. fragm. 113; nach Stob. Floril. I, 179 H. Diels a. a. O. S. 78.

Aus alledem wird deutlich, daß wir Heraklit wegen seiner Betonung des Logos ebensowenig einen strengen Rationalisten nennen dürfen, als wegen seiner Betonung des schlechten Zeugnisses der Sinne einen Skeptiker. In beiden Wendungen kommt vielmehr lediglich der Subjektivismus des heraklitschen Wahrheitsbegriffes zum Ausdruck, der seiner Philosophie wesentlich und eine Konsequenz seines idealistischen Wirklichkeitsbegriffes ist. Vorstufen zum Skeptizismus und zum strengen Rationalismus werden wir freilich in diesen heraklitschen Wendungen anzuerkennen haben. Es geht hier wie so häufig mit Lehren, die zwar tiefsinnig und bedeutsam, aber mit inneren antithetischen Momenten behaftet sind — wie z. B. auch mit der Lehre Hegels, der ein lebendiges Bewußtsein seiner Geistesverwandtschaft mit dem Philosophen von Ephesos hatte —, daß in der unter dem Einfluß jenes antithetischen Momentes sich vollziehenden historischen Weiterentwicklung der Probleme entgegengesetzte Lehrmeinungen sich mit scheinbar gleichem Recht auf jene tiefsinnige, aber antithetische Lehre berufen. Die unzulängliche Überwindung des Dualismus in Hegels religionsphilosophischer, naturphilosophischer und staats- und sozialphilosophischer Lehre machte es möglich, daß die „Rechte“ wie die „Linke“ der Hegelschen Schule mit scheinbar gleichem Recht behauptete, die folgerichtige Durchführung der Gedanken des Meisters gegeben zu haben. Und infolge der ungenügenden Durchführung des Subjektivismus bei Heraklit konnte es geschehen, daß Skeptiker und Rationalisten in der späteren griechischen Philosophie in gleicher Weise die Autorität des Philosophen von Ephesos für sich in Anspruch nahmen.

Zielbewußte und energische, grundsätzliche Durchführung des Subjektivismus, unter gelegentlicher Berufung auf Heraklit, finden wir bei den Sophisten, bei denen zugleich das den Skeptizismus vorbereitende Moment dieser Lehrmeinung viel deutlicher zutage tritt, als bei dem Verkünder des πάντα ῥεῖ.

Dem tendenziös subjektivistischen Vorgehen der Sophisten gegenüber erscheinen verwandte Äußerungen des Empedokles und des Anaxagoras nur als gelegentliche Interjektionen. Denn nur einen allgemeinen Stimmungsskeptizismus, nicht aber einen im Subjektivismus erkenntnistheoretisch fest begründeten Skeptizismus



vermag ich aus Worten herauszulesen, wie denen des Empedokles: „Denn engbezirkt sind die Sinneswerkzeuge, die über die Glieder der Menschen gebreitet sind. Viel Armseliges dringt auf sie ein, das ihr Nachdenken abstumpft. Kaum haben sie einen kleinen Teil des eigenen Lebens überschaut, so fliegen sie davon, vom raschen Geschick wie Rauch in die Höhe entführt. .... So wenig läßt sich dies für die Menschen sehen oder hören oder mit dem Geiste erfassen“ [1]). Oder an anderer Stelle: „O meine Freunde! Ich weiß zwar, daß Wahrheit den Worten, die ich künden werde, innewohnt; doch mühsam ist sie den Menschen zu erreichen, und schwer nur dringt das heiße Bemühen um den Glauben in die Seele“ [2]).

Ebenso sehe ich es nur als den Ausdruck eines Stimmungsskeptizismus, nicht als eine bewußte und absichtsvolle Polemik gegen den naiven Objektivismus an, wenn Anaxagoras gelegentlich sagt: „Wegen ihrer (der Sinne) Schwäche sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu beurteilen [3]).

---

1) στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται·
πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.
παῦρον δὲ ζωῆς ἰδίου μέρος ἀθρήσαντες
ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν
. . . . . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . . . . .
οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὐδ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά. . . . . . . . . . . .

Emped. fragm. 2. Diels a. a. O. S. 173.

2) ὦ φίλοι, οἶδα μὲν οὕνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις,
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη ⟨ἥ⟩ γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.

Emped. fragm. 114. Diels a. a. O. S. 206.

3) ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές. Anaxag. fragm. 21. Diels a. a. O. S. 322.

Diels übersetzt: „sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu schauen“. Ich habe das „schauen“, durch „beurteilen“ ersetzt, was, wie mir scheint, sowohl dem „κρίνειν“ als auch überhaupt dem ganzen Sinn des Fragmentes besser entspricht, das doch (ähnlich wie bei Heraklit die Betonung des λόγος und des φρονέειν) jenen Rationalismus wenigstens andeuten soll, der den Vernunftprozeß des Beurteilens (des κρίνειν, das eben gerade nicht bloßes Schauen, sondern auch Scheiden und Unterscheiden, also Beurteilen des Geschauten ist!) für das Zustandekommen wahrer Erkenntnisse für wesentlich hält.

Wir wenden uns nunmehr der systematischen Begründung der subjektivistischen Wahrheitsauffassung durch die Sophisten zu. Von jeher hat man mit vollem Recht bei der Beurteilung der Grundsätze der sophistischen Lehre jenem eigentümlichen Satze eine hervorragende Bedeutung zuerkannt, der unter dem Namen des „Homo-mensura-Satzes“ geht und also lautet: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind“ [1]). Dieser Satz gibt die uns leider allein erhaltenen Anfangsworte der Schrift des Sophisten Protagoras wieder, von der uns unter dem dreifachen Titel: „Über das Seiende“, „Die Wahrheit“, „Die niederwerfenden Reden“ berichtet wird.

Daß dieser Satz erkenntnistheoretische Bedeutung hat, darüber sind sich gegenwärtig die Forscher so ziemlich einig. Wie er dagegen erkenntnistheoretisch zu deuten sei, darüber herrscht Streit. Ist unter dem „Menschen“, den der sophistische Philosoph zum „Maß aller Dinge“ macht, das Individuum oder der „Mensch im allgemeinen“ zu verstehen? Die individualistische Auslegung ist die traditionelle. Sie kann sich auch stützen auf die Deutung, die Plato in seinem Theätet dem Satze gibt, die klar und deutlich der individualistischen Auffassung das Wort redet: „Wie jedes mir erscheint, so ists für mich, wie aber dir, so dagegen für dich. Ein Mensch aber bin ich und du“ [2]). Trotz dieser Platoworte aber, und trotzdem auch Aristoteles [3]) und Sextus Empiricus ihr Zeugnis

[1]) Protag. fragm. 1; bei Sext. adv. math. VII. 60. πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. (Vgl. auch Plato Theaet. 152 und Diog. Laert. IX. 51.) Diels a. a. O. Bd. II, S. 536.

[2]) Plato Theaet. 152 A ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.

[3]) Wenigstens an zwei Stellen seiner Metaphysik, nämlich 1007 b, 22 ff. und 1009 a, 6 ff. Th. Gomperz führt in „Griechische Denker“ Bd. I S. 369 und S. 468 Anm. eine dritte Stelle, nämlich Metaphysik, 1053 a, 35 an, die nach seiner Ansicht, im Gegensatz zu den beiden anderen Stellen, die generelle Deutung mit Notwendigkeit fordern soll. Die Stelle lautet: „Wenn aber Protagoras sagt, der Mensch sei das Maß aller Dinge, so heißt das soviel als: der Wissende oder auch der sinnliche Wahrnehmende sei das Maß; und zwar darum, weil dieser sinnliche Wahrnehmung, jener Wissenschaft, die wir ja beide als Maß ihrer Gegenstände bezeichnen, besitzt. So nichtssagend also auch der Satz des Protagoras ist, so scheint er doch Wunder was zu besagen.“ Ich vermag nicht einzusehen, warum unter dem „Menschen“ dieser Stelle nicht der individuelle Mensch soll gemeint sein können.



in gleichem Sinne abgegeben haben, hat die generelle Deutung in neuerer Zeit höchst beachtenswerte Vertreter gefunden (Laas, Th. Gomperz, Halbfaß u. a.). Der Platostelle gegenüber hilft man sich dabei durch den Versuch, nachzuweisen, daß der Sokrates des „Theätet“ die wahre Meinung des Protagoras verkannt habe (Halbfaß). Andere neuere Forscher sind dann der generellen Auffassung wieder mit gewichtigen Gegengründen entgegengetreten (Zeller, Natorp, Ed. Meyer).

Wir unserseits behaupten nun, daß dieser Streit gegenstandslos wird oder doch erkenntnistheoretisch zu fast völliger Bedeutungslosigkeit herabsinkt, wenn man sich bei der Deutung des Homomensura-Satzes der zwar naheliegenden, aber deswegen nicht weniger unstatthaften und von uns wiederholt gerügten Verquickung des Wirklichkeits- mit dem Wahrheitsproblem enthält.

*Der Homo-mensura-Satz statuiert an sich nur einen bestimmten Standpunkt im Wirklichkeitsproblem, nämlich den erkenntnistheoretischen Idealismus.*

*Dagegen sagt er an sich über das Wahrheitsproblem noch gar nichts* aus. Eine bestimmte Auffassung des Wahrheitsproblems — nämlich der Subjektivismus (*nicht* der Skeptizismus!) — läßt sich zwar unter Hinzuziehung bestimmter anderer Voraussetzungen aus dem Satze ableiten. Nach seinem unmittelbaren Wortlaute dagegen sagt er nichts zum Wahrheitsprobleme aus.

Um zu verdeutlichen, wie wir dies meinen, gehen wir am besten aus von der Begründung, die Th. Gomperz der generellen Deutung gibt. Sein Beweis ist ein indirekter (nach dem „modus tollens“ der Logiker). Der Vertreter der individualistischen Deutung steht nach Gomperz vor dem Dilemma: entweder für die *Beschaffenheit* oder für die *Existenz* der Dinge hat Protagoras den individuellen Menschen zum Maße gemacht. Beide Annahmen sind aber gleich sehr unmöglich. Also ist die individualistische Deutung unzulässig. Die erstere Annahme nämlich: „Der individuelle Mensch ist das Maß für die *Beschaffenheit* der Dinge“, scheitert an der sprachlichen Unmöglichkeit, das ὡς ἔστιν des griechischen Textes anders als durch „daß sie sind“ wieder-

zugeben. Es kann niemals „wie sie sind“ heißen. Die andere Annahme aber: „Der individuelle Mensch ist das Maß für die Existenz der Dinge“, hält Gomperz für sachlich unmöglich. „Was soll es heißen, wenn das menschliche Individuum als der Kanon oder Maßstab für die Existenz der Dinge erklärt wird? Dies könnte, wenn irgend etwas, so nur die vollständige Leugnung erkennbarer gegenständlicher Wirklichkeit besagen; es wäre ein, nebenbei gar wenig geschickter, Ausdruck für den erkenntnistheoretischen Standpunkt, den wir heute den phänomenalistischen nennen..... Es ist dies der Standpunkt, auf welchem weder für »Dinge« noch für den Begriff des objektiven Seins oder der Existenz überhaupt, sondern lediglich für subjektive »Affektionen« Raum vorhanden ist“ [1]). Es ist klar, daß Gomperz hier einen erkenntnistheoretischen Irrtum begeht. Vorab sei bemerkt, daß die Bezeichnung „Phänomenalismus“ für den erkenntnistheoretischen Standpunkt, welcher eine erkennbare gegenständliche Wirklichkeit leugnet und nur von subjektiven Affektionen, nicht von Dingen und objektivem Sein sprechen will, jedenfalls wenig glücklich gewählt und auch der traditionellen Terminologie zuwider ist. Aber abgesehen von diesem terminologischen Einwand redet man ganz gewiß nicht einem „Phänomenalismus“ im Gomperzschen Sinne das Wort, wenn man das Individuum zum Maßstab für die Wirklichkeit der Dinge macht. Der Gomperzsche sogenannte Phänomenalismus macht die Dinge und das „objektive Sein“ zum bloßen Schein; er leugnet ihre Wirklichkeit. Der individualistisch gedeutete Homo-mensura-Satz aber entspricht dem Idealismus, der die Dinge zu Erscheinungen macht, ohne ihre (ideale) Wirklichkeit zu leugnen. Die Verwechslung zwischen Erscheinung und Schein, zwischen Idealismus und Phänomenalismus (im Gomperzschen Sinne) sollte aber seit Kants klassischer Begriffsbestimmung von Schein und Erscheinung in der „Kritik der reinen Vernunft“ zur Unmöglichkeit geworden sein!

Der Homo-mensura-Satz leugnet nicht die erkennbare gegenständliche Wirklichkeit. Er behauptet nur von dieser gegenständlichen Wirklichkeit, daß sie „ideal“-wirklich sei, d. h. daß ihr lediglich eine Wirksamkeit im Bewußtsein zuzuschreiben sei.

[1]) Theodor Gomperz a. a. O. S. 363.



Ob dabei das individuelle Bewußtsein oder das generelle Bewußtsein gemeint ist, ist für die Auffassung des Wirklichkeitsbegriffes grundsätzlich gleichgültig. Denn in beiden Fällen bedeutet der Satz die Feststellung des Idealismus im Wirklichkeitsproblem. In dieser Feststellung aber besteht das epochemachende Neue der sophistischen Lehre, das hier durch Protagoras sogleich mit aller Schärfe und Entschiedenheit zum Ausdruck gebracht wird. In diesem Sinne kann der Homo-mensura-Satz als die programmatische Grundthese der Sophistik angesehen werden. Er wendet sich polemisch gegen den Realismus der bisherigen Wirklichkeitsauffassung. Die bisherigen Philosophen, insbesondere die ionischen Naturphilosophen, sahen die Wirklichkeit, von der sie eine wissenschaftliche Gesamtauffassung zu geben sich bemühten, als eine reale Wirklichkeit an, die auch außerhalb des Bewußtseins (insbesondere außerhalb der Wahrnehmung) in Gestalt sogenannter „Außenweltdinge“ wirklich sei. Sie bemühten sich, das „Wesen“ dieser realen Wirklichkeit zu bestimmen und kamen dabei zu den widersprechendsten Ergebnissen. Der eine sah dieses Wesen im Wasser, der andere in der Luft, wieder ein anderer im Apeiron usw. Solcher Widerspruch war aber unvermeidlich, weil alle realistischen Philosophen sich von der Wirklichkeit, deren Wesen sie zu ergründen suchten, einen grundsätzlich falschen Begriff machten, indem sie ihr eine selbständige, vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit zuschrieben. Ihren Fehler würden sie bemerkt haben, wenn sie darauf geachtet hätten, daß der Wirklichkeit gar nicht jene Beharrlichkeit zukommt, die von einer realen „außerbewußten“, vom beständigen Flusse unserer Bewußtseinserlebnisse unabhängigen Wirklichkeit gefordert werden müßte. Hierin hat Heraklit richtig gesehen. Die Sophisten, namentlich Protagoras, hängen dem heraklitischen πάντα ῥεῖ an. Aber gewiß nicht so, daß sie die Lehre vom beständigen Fluß aller Dinge als Beweis benutzen für einen „Phänomenalismus“ (im Gomperzschen Sinne) oder für einen Skeptizismus in irgendeiner Form. Auch ist es falsch, anzunehmen, daß sie nur den heraklitschen Satz speziell auf die Vorgänge der Sinneswahrnehmung anwenden wollten. Sie sahen vielmehr in dem beständigen Fluß aller Dinge den allgemeinen Erkenntnisgrund für den idealen Charakter der Wirklichkeit, eine Einsicht, die ja

von Heraklit selbst bereits vorbereitet war. Der sophistische Idealismus ist nicht Skeptizismus, sondern nur Kritizismus gegenüber der bisherigen realistischen Wirklichkeitsauffassung. Alle Dinge sind in beständigem Fluß, sie besitzen nicht die Beharrlichkeit, die von real wirklichen Dingen zu fordern wäre, weil der Mensch das Maß ihrer Wirklichkeit ist, d. h. weil sie eine Wirklichkeit nur innerhalb des beständig fließenden Bewußtseins des Menschen haben.

So erscheint es auch nicht mehr „jedes vernünftigen Sinnes bar“ (Gomperz), wenn der Mensch als Maß nicht nur dafür betrachtet wird, daß die seienden Dinge sind, sondern auch dafür, daß die nichtseienden nicht sind. Ist das Bewußtseinserlebnis (die Wahrnehmung, Vorstellung), innerhalb dessen das Ding allein seine Wirklichkeit besitzt, dann ist auch das betreffende Ding. Ist dagegen jenes Bewußtseinserlebnis nicht, dann kann auch von einem Sein des Dinges keine Rede mehr sein.

Nunmehr wird auch deutlich, weshalb es irrelevant ist, ob man sich unter dem Bewußtsein, in dem allein die Dinge ihre Wirklichkeit haben, das Bewußtsein des individuellen oder des generellen Menschen denkt. Das Problem, das in der neueren Philosophie zu jener Form des „individualistischen Idealismus“ führte, die wir „Solipsismus“ nennen, war bei den Sophisten überhaupt noch nicht aufgeworfen. Ihr Problem war ihnen zunächst nur durch ihre Polemik gegen den Realismus ihrer Vorgänger vorgezeichnet. Nun kann man freilich weiter fragen: wenn 25 Menschen da sind, so sind also — nach der individualistischen Auffassung — 25 „Maße aller Dinge“, weil 25 numerisch verschiedene Bewußtseinsfunktionen vorhanden? Wenn also auf Grund von Sinneswahrnehmung der erste Mensch ein Ding für rot, der zweite dasselbe Ding für gelb, der dritte für grün usw. erklärt, wie ist dann das Ding „wirklich“? Mit dieser Fragestellung verläßt man aber schon das Wirklichkeitsproblem und stellt eine Frage mit Bezug auf das Wahrheitsproblem. Denn die Frage müßte, korrekt formuliert, nicht lauten: „Wie ist dann das Ding wirklich?“, sondern: „Welches von diesen Urteilen auf Grund von Sinneswahrnehmung ist dann wahr?“ Hier zeigt es sich, wie naheliegend die Verschlingung des Wirklichkeits- mit dem Wahrheitsproblem ist, und wie notwendig es ist, hier reinlich zu scheiden. Halten wir uns streng nur an das Wirklichkeitsproblem mit seiner Fragestellung: reale oder ideale Wirklichkeit? so wird es belanglos, ob wir jeden einzelnen der 25 oder mehr wahrnehmenden Menschen oder aber „den Menschen im allgemeinen“ zum Maßstab für die Wirklichkeit des wahrgenommenen Dinges machen. Die individualistische und die generelle Auffassung haben hier beide recht; sie widersprechen einander gar nicht. Denn die Wachenden haben ja — wie Heraklit sagt — eine gemeinsame Welt. Die Vorstellungen — so würde Berkeley sagen — werden in den endlichen Geistern von Gott in übereinstimmender Weise erzeugt. Der moderne Philosoph würde diese metaphysische Begründung des alten griechischen und des englischen Idealisten durch eine erkenntniskritische Begründung ersetzen und sagen: Das psychologische Problem der numerischen und inhaltlichen Verschiedenheit der Wahrnehmungsurteile verschiedener Bewußtseinsindividuen hat nichts zu tun mit dem erkenntnistheoretischen Problem des (realen oder idealen) Wirklichkeitscharakters der in diesen Urteilen gemeinten Gegenstände (der „intentionalen Gegenstände“). Für das psychologische Problem ist die Frage wichtig, ob die spezielle psychische Konstitution des einzelnen Bewußtseinsindividuums oder nur die allgemeine psychische Konstitution der ganzen Gattung der betreffenden Bewußtseinsindividuen für die Inhalte ihrer Bewußtseinserlebnisse maßgebend ist. Für das erkenntnistheoretische Problem dagegen ist die Frage belanglos, ob ein Individuum oder eine ganze Gattung einen Gegenstand „meint“, ihn zum Gegenstand ihres Denkens macht; der Wirklichkeitscharakter des Gegenstandes wird davon nicht berührt.



Durch den Homo-mensura-Satz ist der Idealismus im Wirklichkeitsproblem für die Sophisten fest begründet. Über den Wahrheitsbegriff dagegen sagt der Satz selbst noch nichts aus. Aber die Folgerungen, die sich aus ihm für das Wahrheitsproblem ziehen lassen, ergeben sich fast von selbst auf Grund jener logischen Gedankenfolge, die ganz allgemein vom Wirklichkeits- zum Wahrheitsproblem führt. Der ausgesprochene Idealismus der Sophisten im Wirklichkeitsproblem führt zu einem ebenso ausgesprochenen Subjektivismus im Wahrheitsproblem. Wahr sind die Erkenntnisse, insofern sie den subjektiven Bedingungen und Ansprüchen des erkennenden Subjektes gerecht werden. Es ist, wie Natorp sagt:

„Protagoras ging von der Bemerkung aus...., daß nach der Verschiedenheit der Verfassung des Wahrnehmenden die Wahrnehmungen verschieden ausfallen, jeder aber in seinem Zustand Richter ist über das, was er wahrnimmt; nämlich daß es für ihn, für seine Wahrnehmung ein solches „ist“ und nicht ein anderes“ [1]). Für die Wahrheit einer Erkenntnis ist also nicht das wahrgenommene Objekt und die „Übereinstimmung“ mit diesem, sondern das erkennende Subjekt entscheidend. Der naive Objektivismus hat im Wahrheitsproblem ebenso unrecht wie der Realismus im Wirklichkeitsproblem. Wie die Gründe für das Unrecht des einen und des anderen innerlich zusammenhängen, zeigt Natorp: „Alles Erscheinende ist »wahr« insofern, als es erscheint und mit Notwendigkeit so erscheint, wie es erscheint; aber nichts, was dem einen so, dem andern anders erscheint, ist darum an sich selbst mehr ein solches als ein solches; es gibt kein An-sich, mindestens nicht für unsere Erkenntnis“ [2]).

Der Zusammenhang der Gründe wird klarer, wenn man den umgekehrten Weg geht wie Natorp: weil es kein An-sich, keine reale Wirklichkeit gibt, weil nichts „an sich selbst“ mehr ein solches als ein solches ist, darum ist es möglich, daß etwas, d. h. dasselbe ideal wirkliche Ding, dem einen so und dem anderen anders erscheint; darum ist es möglich, daß alles Erscheinende, insofern es erscheint und mit Notwendigkeit so erscheint, wie es erscheint, auch „wahr“ ist. Diese subjektivistische Auffassung ist gewiß kein Skeptizismus. Protagoras sagt: „Alles ist wahr“; der Skeptiker sagt: „Ich weiß nicht, ob etwas wahr oder nichts wahr ist“[3]).

Ich kann mich daher trotz der vielen dafür vorgebrachten Gründe nicht davon überzeugen, daß die großen Sophisten, ein Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos, erkenntnistheoretische Skeptiker gewesen seien [4]). Versteht man unter Skeptizismus

[1]) Natorp, a. a. O. S. 46.

[2]) Ders. a. a. O. S. 46 f.

[3]) Vgl. Raoul Richter: Der Skeptizismus in der Philosophie Bd. I (Leipzig 1904, Dürr), S. 16.

[4]) Was natürlich nicht hindert, anzuerkennen, daß sie den „Stimmungsskeptizismus“ befördert haben, und daß auch eine große Ähnlichkeit zwischen den Lehren des Protagoras und denen des Skeptikers Ainesidemos besteht (vgl. R. Richter, a. a. O. S. 310).



den grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit, wahre Erkenntnisse zu gewinnen, dann haben die genannten Sophisten den Skeptizismus wohl vorbereitet, aber nicht selbst ausgesprochen. Wer nicht mehr an den naiven Objektivismus glaubt, wer die Hypothese ablehnt, daß lediglich das Objekt und die objektiven Bedingungen unserer Erkenntnisse für deren Wahrheit maßgebend seien, der leugnet doch damit nicht skeptisch überhaupt die Möglichkeit aller Wahrheitserkenntnis. Unsere Erkenntnisse können durchweg subjektiv bedingt und doch in vielen Fällen wahr sein, dann nämlich, wenn die in der Natur des erkennenden Subjektes liegenden Bedingungen und Ansprüche sämtlich befriedigt sind. Man kann diese „nur“ subjektive Wahrheit geringer bewerten als die objektive. Die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Recht dieser Bewertung bleibe dahingestellt. Mag das Recht dieser Geringerbewertung immerhin vorhanden sein: wahre Erkenntnisse bleiben trotzdem grundsätzlich möglich!

Sogar die berühmte sophistische Lehre von der ἰσοσθένεια τῶν λόγων möchte ich — wenigstens da, wo sie uns von Protagoras vorgetragen wird [1]) — nicht als einen Ausdruck des Skeptizismus, sondern nur als einen solchen des Subjektivismus im Wahrheitsproblem deuten. Voraussetzung bleibt dabei natürlich die oben gegebene Definition des Skeptizismus. Hält man sich dagegen für berechtigt, jeden Subjektivismus und jeden „Relativismus“ im Wahrheitsproblem bereits als „Skeptizismus“ zu bezeichnen, dann ist freilich in der Sache selbst kein Streit mehr, und es fragt sich nur, ob eine solche außerordentlich weitgehende Fassung des Begriffes Skeptizismus als zweckmäßig angesehen werden kann, was ich persönlich verneinen würde. Dagegen drückt die Lehre von der Isostheneia nicht in jedem Falle einen grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnisse aus. Sie sagt — wenigstens bei Protagoras — noch nicht: Von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen kann ich nicht sagen, ob eines von ihnen und welches wahr oder falsch ist — das allein

[1]) Anders freilich bei den wirklichen Skeptikern, z. B. bei Timon, der mit der Lehre von der ἰσοσθένεια τῶν λόγων zum Ausdruck bringen will, daß für jedes Urteil und sein kontradiktorisches Gegenteil die Gründe gleich kräftig seien.

wäre Skeptizismus —, sondern nur: Zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzte Urteile k ö n n e n unter Umständen beide wahr sein.

„Über jede Sache gibt es zwei Reden, die einander gegenüberstehen“ [1]), so lauten die Worte, mit denen Protagoras — und zwar wie uns ausdrücklich berichtet wird, als E r s t e r — die sophistische Lehre von der ἰσοσθένεια τῶν λόγων ausgesprochen haben soll. Gomperz weist [2]) mit Recht darauf hin, daß es keineswegs nötig ist, in diesem Ausspruch eine skeptische Spitze zu finden. Gomperz selbst will freilich dem Ausspruch nur die Bedeutung des logisch-methodologischen Postulates zuerkennen, das fordert, in allen Fragen das Für und Wider in gleicher Weise zu berücksichtigen. Es kommt — wie John Stuart Mill gelegentlich ausführt — überall nur darauf an, nicht was für eine Meinung sich sagen läßt, sondern ob sich mehr für als gegen diese Meinung sagen läßt. „Ein wahrhaftes Wissen und wirklich vertrauenswürdige Überzeugungen besitzt nur jener, der sowohl die entgegengesetzte Meinung widerlegen, als die seinige gegen Angriffe erfolgreich verteidigen kann.“

Ich kann mich nun nicht dazu entschließen zu glauben, daß Protagoras mit seinem Ausspruch n u r diese ziemlich alltägliche methodologische Forderung habe aussprechen wollen. Selbst wenn das Sätzchen am Anfang der uns verloren gegangenen, „Antilogien“ betitelten Schrift gestanden haben sollte, und selbst wenn der Inhalt dieser Schrift im wesentlichen logisch-methodologisch gewesen sein sollte, brauchen wir uns in der Deutung der Absicht, die der große Sophist mit seinem Ausspruch verbunden hat, nicht so sehr zu beschränken. Gewiß, zunächst wird er haben sagen wollen: Wer eine Frage — etwa ethischer oder politischer Natur — untersuchen will, berücksichtige sorgfältig das Für wie das Wider. Es hindert aber nichts, den Ausspruch über diese methodologische Forderung hinaus mit dem allgemeinen Subjektivismus des Protagoras in Zusammenhang zu bringen. Der Satz ist offenbar dem Homo-mensura-Satz verwandt. Aus diesem aber glaubt schon Plato im „Theätet“ folgende Konse-

[1]) Diog. Laert. IX, 51. καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. Diels a. a. O. Bd. II S. 525.

[2]) Gomperz, a. a. O. S. 374.



quenz ziehen zu können: „Wenn die Sinneswahrnehmungen durchaus Wahrheit enthalten (wie Protagoras lehrte), die Wahrnehmung eines Individuums aber häufig von der eines anderen abweicht, so folgt aus dem Homo-mensura-Satze, daß auch widerstreitenden Wahrnehmungen die gleiche Wahrheit zukomme.... Auch entgegengesetzte Meinungen können gleiche Wahrheit besitzen“ [1]). Mit noch wesentlich größerem Rechte kann man diese Kette von Folgerungen aus dem Satze ableiten: „Über jede Sache gibt es zwei Reden, die einander gegenüberstehen.“ Wenn nämlich z. B. das Individuum A auf Grund von Sinneswahrnehmung urteilt: „Dieses Wasser ist kalt“, und das Individuum B: „Dieses Wasser ist warm“, so soll man bedenken, daß es eben über jede Sache zwei einander gegenüberstehende Reden gibt, und daß bei der subjektiven Bedingtheit aller Erkenntnis beide Reden gleich wahr sein können. Im vorliegenden Falle kann z. B. die Verschiedenheit der subjektiven Bedingungen darin liegen, daß das Individuum A seine Hände vorher in heißes, das Individuum B die seinigen vorher in kaltes Wasser getaucht hatte. Durch diese sich an den Isostheneia-Satz zwanglos anschließende Argumentation gibt man diesem Satze eine mehr als bloß logisch-methodologische Bedeutung, ohne ihn doch in skeptischem Sinne auszudeuten. Der Satz würde danach zum „Grundsatz des Subjektivismus“ im Wahrheitsproblem werden, so wie der Homo-mensura-Satz der „Grundsatz des Idealismus“ im Wirklichkeitsproblem ist.

Man könnte nun ferner versuchen, die These vom „Skeptizismus“ des Protagoras wenigstens mit Rücksicht auf die Sinneswahrnehmung aufrecht zu erhalten. Es wird uns zwar berichtet, — so könnte man sagen — daß Protagoras gelehrt habe, alle Daten der Sinneswahrnehmung seien wahr, und „die Seele sei nichts außer den Sinneswahrnehmungen“ [2]). Dieser Ausspruch sei aber weit davon entfernt, das Zutrauen zur Sinneswahrnehmung zu bestärken. Er führe vielmehr im Zusammenhang mit anderen Stellen notwendig zum Skeptizismus. Denn auf der anderen Seite müsse sich diese

[1]) Vgl. Plato, Theät. S. 152 ff.

[2]) Diog. Laert. IX, 51. ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ [p. 152 ff.] καὶ πάντα εἶναι ἀληθῆ. Diels a. a. O. Bd. II, S. 525.

selbe Sinneswahrnehmung, die das Ganze unserer Seele ausmachen soll, und deren Daten die uns allein zugängliche Wahrheit bilden, von Protagoras jene einschneidende Kritik gefallen lassen, über die uns Aristoteles in seiner Metaphysik berichtet. Dort heißt es: „Denn in dem sinnlich Wahrnehmbaren findet sich das Gerade in strengem Sinne nicht und auch nicht das Runde, und ein Lineal berührt den Kreis nicht bloß in e i n e m Punkte; vielmehr ist es wirklich so, wie Protagoras in seiner Widerlegung der Geometer ausgeführt hat: die Bewegungen und Kurven am Himmel fallen keineswegs mit denen zusammen, die die Sternkunde in Betracht zieht, und die Natur der Punkte ist nicht auch die der Sterne“ [1]. Dieser Ausspruch — so könnte man sagen — beweise deutlich den Skeptizismus des Protagoras gegenüber der Sinneswahrnehmung. Es komme in ihm mehr als bloßer Subjektivismus zum Ausdruck. Denn eine Erkenntnis der geometrischen Verhältnisse und Gebilde würde, falls wir sie wirklich gewinnen könnten, offenbar das Musterbild einer „wahren“ Erkenntnis sein. Wenn nun aber die geometrischen Verhältnisse und Gebilde in den entsprechenden Gebilden der Sinneswelt niemals anzutreffen sind, wenn also Sinneserkenntnisse niemals eine Erkenntnis der geometrischen Gebilde liefern können, so könnten sie auch niemals im eigentlichen Sinne des Wortes „wahr“ sein. Wenn daher an anderer Stelle gesagt werde, daß die Sinneserkenntnis die einzige Art von Wahrheit gebe, die wir gewinnen können, und daß die Seele nichts außer der Sinneswahrnehmung sei, so sei damit eben bewiesen, daß uns Menschen nur „sogenannte“ Wahrheiten, nur Pseudowahrheiten erreichbar seien. Damit aber sei der grundsätzliche Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnisse ausgesprochen. Der Skeptizismus sei begründet.

Wir erkennen an, daß diese Schlußfolgerung durch die zitierte Stelle der aristotelischen Metaphysik nahegelegt wird. Dennoch müssen wir ihr widersprechen. Auch die Kritik, mit der Protagoras nach Aristoteles' Ansicht eine „Widerlegung der Geometer“ bezweckt, beweist nicht den Skeptizismus des Sophisten, sondern lediglich seinen Idealismus im Wirklichkeits- und seinen Subjektivismus im Wahrheitsproblem. Hier hat Überweg richtig gesehen, wenn er erklärt, „daß Protagoras dem gegen seinen sensualistischen Subjektivismus aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmenden Einwurf durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjektiv gültig, da es in der objektiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Kurven gebe“ [1]. Wir können die Ansicht des Protagoras in seiner „Widerlegung der Geometer“ in moderner Wendung folgendermaßen wiedergeben: Meine Gegner könnten meinen idealistischen Wirklichkeitsbegriff unter Hinweis auf die Geometrie bekämpfen. Sie könnten sagen, die Gebilde der Geometrie besäßen doch jedenfalls eine vom wahrnehmenden und damit überhaupt vom erkennenden Subjekte unabhängige, d. h. also „reale“ Wirklichkeit. Die Wahrheit der geometrischen Urteile würde dementsprechend von der Sinneswahrnehmung unabhängig sein und in ihrer Übereinstimmung mit diesen real wirklichen, geometrischen Gebilden bestehen. Damit fiele auch die subjektivistische Wahrheitsauffassung und der Objektivismus wäre wieder hergestellt. Demgegenüber erwidere ich (Protagoras), daß im Gegenteil gerade das Beispiel der Geometrie meine Gegner über die Richtigkeit meines idealistischen Wirklichkeitsbegriffes aufklären könnte. Denn die geometrischen Gebilde offenbaren besonders deutlich diesen idealen Charakter alles Wirklichen. Denn real — d. h. vom Bewußtsein unabhängig — wirkliche Punkte, Linien, Kreise usw. lassen sich ohne Widerspruch überhaupt nicht einmal ausdenken. „Wirklich“ aber sind diese geometrischen Gebilde ganz gewiß, denn sie erweisen sich im Denken und für das Denken des Mathematikers in unverkennbarer Weise als wirksam. Es ist eben a l l e Wirklichkeit eine solche nach Art der geometrischen Gebilde, d. h. sie ist wirklich nur durch ihre Wirksamkeit in unserem Bewußtsein. Diese Wirksamkeit im Bewußtsein kann aber eine verschiedene sein je nach den wechselnden subjektiven Bedingungen des Bewußt-

[1] 998 a, 1 ff. οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὔθ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν.



[1] Überweg, a. a. O. S. 87.

seinserlebnisses selbst. Diese Bedingungen sind bei der sinnlichen Wahrnehmung der Sterne und ihrer Bewegungen andere als wie bei den geometrischen Berechnungen. Daher die Diskrepanz zwischen den „sinnlichen" und den „nichtsinnlichen" Dingen [1]). Diese Diskrepanz hindert nicht, daß unsere Erkenntnisse der sinnlichen wie der nichtsinnlichen Dinge gleicherweise wahr sein können. So sind z. B. nach Aristoteles die Erkenntnisse der sich mit sinnlichen Dingen beschäftigenden Feldmeßkunst nicht weniger wahr als die Erkenntnisse der mit den entsprechenden unsinnlichen Gebilden sich beschäftigenden Geometrie. Die „Wahrheiten" wechseln mit dem Wechsel der subjektiven Bedingungen der Erkenntnis, hören wegen dieser ihrer subjektiven Bedingtheit aber nicht auf, Wahrheiten zu sein. Der Subjektivismus im Wahrheitsproblem bleibt bestehen.

Als eine Folge des tendenziösen Subjektivismus der ersten Sophisten muß man m. E. auch die Tatsache auffassen, daß diese Männer unter Sympathisierung mit Heraklit in scharfen Gegensatz zur eleatischen Schule traten. Natorp sagt mit Recht: „Als Protagoras auftrat, wogte noch der Kampf zwischen der eleatischen und der heraklitischen Ansicht.... Der Relativismus und Sensualismus, der in der Richtung des Heraklitismus jedenfalls lag, ... begegnete sich mit der innersten Tendenz der sophistischen Bestrebungen: eine eleatische Transzendenz, welche das Wahre und das Sein in einem Begriffe der bloßen Spekulation hinausrückte über alles menschliche Ziel, über diese ganze Welt der Sinneserscheinung ... mußte einem Sophisten ... höchst fernliegen, ja anstößig sein" [2]). Die eleatische „Transzendenz" vor allem

[1]) Die Untersuchung des Unterschiedes zwischen den Wissenschaften, die es mit „sinnlichen Dingen" zu tun haben, von denen, die „unsinnliche" behandeln, bildet den Ausgangspunkt des Gedankenzusammenhanges, der Aristoteles schließlich zur Erwähnung der „Widerlegung der Geometer" durch Protagoras führt. So besteht z. B. der Unterschied zwischen der Geometrie und der Feldmeßkunst lediglich darin, daß jene es mit unsinnlichen, diese es mit sinnlichen Dingen zu tun hat. 997 b, 26 ff.: εἰ γὰρ τούτῳ διοίσει τῆς γεωδαισίας ἡ γεωμετρία μόνον, ὅτι ἡ μὲν τούτων ἐστὶν ὧν αἰσθανόμεθα ἡ δ' οὐκ αἰσθητῶν .... Der Stagirit gelangt zu der Überzeugung, daß es ein „Mittleres" zwischen sinnlichen und unsinnlichen Dingen (Ideen) nicht gebe.

[2]) Natorp, a. a. O. S. 48.



mußte den Sophisten vom Standpunkte ihres Subjektivismus aus anstößig erscheinen. Denn dieser rationalistisch-spekulative Begriff sollte ja als Mittel zur Wiederherstellung des Objektivismus auf dem Gebiete der Vernunfterkenntnis dienen, der sich auf dem Gebiete der Sinneserkenntnis nicht aufrechterhalten ließ. Aus den Schwierigkeiten im Problem der Wahrheit, die sich aus einem sensualistischen Objektivismus unvermeidlich ergeben (vgl. oben S. 64 ff.), gewannen die Eleaten einen Ausweg durch den Begriff der Noumena, der Vernunftdinge. Die Wahrheit der Erkenntnisse besteht nunmehr — für diesen rationalistischen Objektivismus — in ihrer Übereinstimmung mit den Vernunftdingen, auf die sie sich beziehen. Diese Vernunftdinge selbst werden zum allein wahrhaft Seienden, die Sinnendinge dagegen, über die es keine wahren Erkenntnisse, sondern nur „Meinungen" gibt, sinken zum bloßen Schein herab.

Die Sophisten hielten nun diesen eleatischen Ausweg aus den gekennzeichneten Schwierigkeiten im Wahrheitsproblem für grundsätzlich verfehlt. Wenn der sensualistische Objektivismus unzulänglich ist, so liegt das nicht an dem in ihm steckenden sensualistischen Moment. Dies ist vielmehr gut und berechtigt. Die Sinneserkenntnis ist in ihrer (subjektiven) Weise durchaus wahr — lehrt Protagoras — und „die Seele ist nichts außer den Sinneswahrnehmungen". Die Unzulänglichkeit steckt vielmehr in dem objektivistischen Moment. Dieses muß völlig fallen gelassen werden und einem rein subjektivistischen Wahrheitsbegriff Platz machen. Der so oft und so eindringlich hervorgehobene sogenannte „Nihilismus" des Sophisten Gorgias, über den in den gebräuchlichen philosophiegeschichtlichen Lehrbüchern soviel Interessantes zu lesen steht, ist m. E. nichts als eine scharfe Polemik gegen den rationalistischen Objektivismus der Eleaten. Er ist keineswegs das, wozu man ihn gemacht hat: die extremste Form eines radikalen und totalen Skeptizismus, sondern er ist der Versuch eines überzeugten Subjektivisten, die Lehre des rationalistischen Objektivismus ad absurdum zu führen. Ich betrachte es als eines der größten Verdienste des ausgezeichneten Werkes von Theodor Gomperz über die „Griechischen Denker", für die Beurteilung der seltsamen Aussprüche des Gorgias den richtigen Gesichtswinkel gefunden

zu haben [1]). Als Dialektiker hat Gorgias die Selbstzersetzung der eleatischen Lehre, die schon bei dem Eleaten Zenon beginnt, bis zu Ende, d. h. bis zur völligen Verneinung der Grundvoraussetzungen des Eleatismus geführt. In diesem Sinne haben wir es aufzufassen, wenn dieser Sophist in seiner Schrift „Über das Nichtseiende oder über die Natur“ die dreifache These zu beweisen unternommen haben soll: Es existiert nichts; wenn aber etwas existierte, dann würde es dem Menschen nicht erkennbar sein; wenn es aber doch erkennbar wäre, dann wäre es nicht herauszubringen und anderen nicht zu erklären“ [2]).

Gleich von der ersten dieser drei Thesen können wir dasselbe behaupten, was Schopenhauer vom „theoretischen Egoismus“ gesagt hat: sie ist „zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen; dennoch ist sie zuverlässig in der Philosophie nie anders als ... zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Überzeugung hingegen könnte sie allein im Tollhaus gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen sie nicht sowohl eines Beweises als einer Kur“ [3]). In der Tat, wir dürfen ohne Übertreibung behaupten: Wenn Gorgias tatsächlich im Ernste der Überzeugung gewesen wäre, daß nichts — weder etwas real noch etwas ideal Wirkliches — existiere, und wenn er diese „Überzeugung“ in ernster Absicht hätte b e w e i s e n wollen, dann verdiente er nicht sowohl den Namen eines „Nihilisten“ als den eines Tollhäuslers. Gorgias richtet vielmehr die Spitze seiner Argumentation gegen die Eleaten. Er will sagen: Wenn man sich auf den Boden eures rationalistischen Objektivismus stellt, dessen Voraussetzungen annimmt und mit dessen Begriffen arbeitet, dann gerät man notwendig zu solch absurden Folgen, wie ich sie in meinen Thesen ausgesprochen und mit dem Rüstzeug eleatischer Begriffe „bewiesen“ habe. Meine absurden Folgen aber wird jeder ablehnen. Mit der Folge

[1]) Vgl. Th. Gomperz, a. a. O. S. 384 ff.

[2]) Sext. adv. math. VII, 65 ff. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι ο ὐ δ ὲ ν ἔ σ τ ι ν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας. Gorg. fragm. 3. Diels a. a. O. Bd. II, S. 552.

[3]) Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Buch 1, § 19.



aber ist (nach dem Satz vom zureichenden Grunde) der Grund denknotwendig aufgehoben. Also erscheinen die Voraussetzungen der eleatischen Philosophie — insbesondere deren rationalistischer Objektivismus — denknotwendig aufgehoben. Wir dürfen also Gorgias wegen der Aufstellung seiner drei berühmten Thesen nicht einen „Nihilisten“, noch nicht einmal einen Skeptiker nennen. Er will nur gegen die grundlegenden Voraussetzungen der Eleaten polemisieren. Grundlegend aber ist für deren Lehre neben dem allgemeinen Rationalismus insbesondere der rationalistische Objektivismus. Wir dürfen annehmen, daß diesem Objektivismus gegenüber Gorgias, genau so wie Protagoras, den Subjektivismus hat verteidigen wollen. Sollte es auch sonst nichts geben, was als g e m e i n s a m e Lehre a l l e r großen Sophisten angenommen werden dürfte — so daß es also eine „sophistische Philosophie“ überhaupt nicht gäbe —, den S u b j e k t i v i s m u s haben sie jedenfalls alle gemeinsam!

Im Sinne dieses Subjektivismus und des ihn bedingenden Idealismus, n i c h t als Skeptizismus, möchte ich es auch deuten, wenn uns berichtet wird, daß Gorgias zwischen Sein und Scheinen geschieden und gesagt haben soll: „Das Sein ist ein unsichtbares, dem es nicht gelingt zu scheinen; das Scheinen ist ein schwaches, dem es nicht gelingt zu sein“ [1]). Die Eleaten mußten eben, um den Objektivismus im Wahrheitsproblem aufrechterhalten zu können, notwendig scheiden zwischen einer Welt des bloßen Scheins, auf die das „Meinen“ geht und einer Welt des Seins, die allein real wirklich ist und von der wir daher auch allein „w a h r e“ Erkenntnisse gewinnen können. Aber diese Scheidung läßt sich nach des Gorgias Meinung nicht aufrechterhalten. Die voneinander unterschiedenen Begriffe sind mangelhaft bestimmt. Das Sein, von dem die Eleaten reden, ist ein unsichtbares, dem es nicht gelingt zu scheinen. Das Scheinen aber, von dem sie reden, ist ein schwaches, dem es nicht gelingt, zu sein. Wir müssen demgegenüber einen Seins- oder Wirklichkeitsbegriff aufstellen, der sowohl dem

[1]) Procl. in Hes. opp. 83 οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀληθὲς ὃ ἔλεγε Γοργίας· ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι. Gorg. fragm. 26. Diels a. a. O. Bd. II, S. 561.

Sein als auch dem Scheinen der eleatischen Scheidung gerecht wird, das Wirkliche muß gleichsam „scheinendes Sein“ oder „seiender Schein“ sein. Es muß ein Wirkliches sein, das durch seine Wirksamkeit im Bewußtsein, speziell in der Sinneswahrnehmung, im Sinnenschein und durch den Sinnenschein, ins Sein tritt. Unsere Erkenntnisse von diesem Wirklichen sind dann nur an die ihnen vom Bewußtseinssubjekt auferlegten Bedingungen gebunden. Sie sind wahr, insofern sie diese subjektiven Bedingungen erfüllen.

Nun ist es freilich durchaus möglich, diesen Bedingungen und Ansprüchen des Subjektes ein kritisches „Quid juris?“ entgegenzuhalten. Dann freilich wird man unaufhaltsam dem Skeptizismus in die Arme getrieben. Die Sophisten aber stellten diese Frage nicht. Sie setzten das Recht des Subjektes als selbstverständlich voraus, die Bedingungen und Ansprüche seiner eigenen Natur zum Maßstab des Wahren und Falschen zu machen. Ihr Subjektivismus war ebenso „naiv“ wie der Objektivismus der alten Ionier. Thales, Anaximander, Anaximenes sahen die Wahrnehmungserkenntnisse ohne weiteres als dem wahrgenommenen Objekte inhaltlich gleich an. Sie stellten gar nicht die Frage, ob nicht unter Umständen die objektiven Bedingungen der Erkenntnis auch nicht erfüllt sein und die Erkenntnis deswegen nicht wahr sein könnte. Protagoras, Gorgias, Hippias sahen die Wahrnehmungserkenntnisse ohne weiteres als bestimmt durch die Bedingungen und Ansprüche des wahrgenommenen Subjektes an. Sie stellten gar nicht die Frage, ob nicht unter Umständen diese subjektiven Bedingungen der Erkenntnis auch nicht erfüllt sein und die Erkenntnis deswegen nicht wahr sein könnte.

Der Skeptizismus dagegen ist dadurch gekennzeichnet, daß er diese durch die Sophistik zwar nahegelegte, aber durch sie selbst noch nicht aufgeworfene Frage tatsächlich stellt. Das Recht des Subjektes, die Bedingungen seiner eigenen Natur zum Maßstab des Wahren zu machen, wird zunächst kritisch in Frage gestellt, dann skeptisch geleugnet. Einer der möglichen Wege zum Skeptizismus führt also über den Subjektivismus.

---



4. Kapitel.

## Der Skeptizismus.

Als Grundsatz des Idealismus der Sophisten im Wirklichkeitsproblem bezeichneten wir den Homo-mensura-Satz. Als Grundsatz des aus diesem Idealismus folgenden Subjektivismus im Wahrheitsproblem glaubten wir den Isostheneia-Satz ansehen zu dürfen.

Die Skeptiker überspannen den Idealismus und bringen ihn zur Zersetzung, indem sie aus der ideal-wirklichen „Welt der Erscheinungen“, deren Maß nach des Protagoras Homo-mensura-Satz der Mensch ist, eine unwirkliche Welt des Scheines machen. Für die Welt der wirklichen Dinge dagegen ist nicht der Mensch das Maß, sondern es gibt für sie überhaupt kein Maß. Es gibt kein Kriterium des Wirklichen. Nicht schon der individualistisch gedeutete Homo-mensura-Satz — wie Gomperz meint —, sondern erst der Skeptizismus spricht sich zugunsten jenes „Phänomenalismus“ (im Gomperzschen Sinne) aus, der eine erkennbare gegenständliche Wirklichkeit vollständig leugnet.

Die Skeptiker überspannen ferner den Subjektivismus und bringen ihn zur Zersetzung, indem sie aus den beiden „einander gegenüberstehenden“, beide gleich (subjektiv) wahren Reden des protagoreischen Isostheneia-Satzes die beiden „einander widersprechenden Reden“ des skeptischen Isostheneia-Satzes machen. Der nicht zu beseitigende Widerspruch zwischen den Aussagen, die über denselben Gegenstand der Sinnes- oder Vernunfterkenntnis möglich sind, macht nach den Skeptikern jede Art von Wahrheitserkenntnis schlechterdings unmöglich.

Aus der Zersetzungsentwicklung des Idealismus im Wirklichkeitsproblem geht ferner ein gewisser Realismus als Postulat hervor. Aus der Unerfüllbarkeit dieses Postulates leiten die Skeptiker ihre Stellung im Wirklichkeitsproblem (ihren sogenannten „Phänomenalismus“ im Gomperzschen Sinne) her.

Aus der Zersetzungsentwicklung des Subjektivismus im Wahrheitsproblem geht für die Skeptiker ein gewisser Objektivismus als Postulat hervor. Aus der Unerfüllbarkeit dieses Postulates leiten sie ihre skeptische Stellung in Wahrheitsproblem her.

Betrachten wir zuerst das Wirklichkeitsproblem, so wie es

sich den Skeptikern darstellt. Die Skeptiker sind keine Nihilisten. Sie leugnen nicht, daß „etwas ist". Sie erkennen vielmehr an, daß die Bewußtseinserlebnisse, die sich in uns abspielen, tatsächlich existieren. Mit den Idealisten im Wirklichkeitsproblem haben sie das Ausgehen von diesen Bewußtseinserlebnissen gemeinsam. Nun behauptet aber der Idealist weiter — und der Homo-mensura-Satz ist der klassische Ausdruck für diese Behauptung —, daß die „Wirklichkeit" aller Dinge oder Gegenstände lediglich darin bestehe, daß sie sich in diesen unseren Bewußtseinserlebnissen wirksam erweisen; eine reale, selbständige, d. h. von unserem Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit gibt es nicht.

Der Skeptiker dagegen bestreitet dem Idealisten auch das Recht, eine solche nur ideale Wirklichkeit anzunehmen. Er führt den Idealismus von dessen eigener Grundvoraussetzung aus zur Zersetzung. Wer wirklich von den subjektiven Bewußtseinszuständen oder Bewußtseinserlebnissen ausgeht — so sagt der Skeptiker —, der muß auch bei diesen Bewußtseinszuständen und -erlebnissen stehen bleiben; er hat kein Recht, wirkliche Dinge oder Gegenstände anzunehmen, und zwar auch dann nicht, wenn er behauptet, daß deren Wirklichkeit nur in ihrer Wirksamkeit innerhalb dieser Bewußtseinszustände bestehen soll.

Dies ist die Lehre, die schon der Begründer des griechischen Skeptizismus, Pyrrhon von Elis, im Wirklichkeitsproblem ausgesprochen hat. Pyrrhon entwickelte die Grundgedanken des griechischen Skeptizismus im Anschluß an folgende drei Fragen: Wie sind die Dinge beschaffen? Wie müssen wir uns zu ihnen verhalten? Was erwächst uns aus diesem Verhalten? Angeregt durch seinen Lehrer, den skeptisierenden Demokritschüler Anaxarchos von Abdera, gelangt Pyrrhon in der ersten der drei Grundfragen zu der skeptischen Antwort: Wir wissen es nicht. Alle bisherigen Philosophen waren dem Wirklichkeitsproblem gegenüber kritiklos gewesen. Mögen sie nun den Dingen oder Gegenständen eine reale oder nur eine ideale Wirklichkeit zugesprochen haben, — auf jeden Fall haben sie ohne weiteres vorausgesetzt, daß unsere menschliche Seele, oder des näheren unser Geist, überhaupt imstande sei, von den erlebten Bewußtseinszuständen aus zu irgendwelchen „Dingen" zu gelangen. Diese Voraussetzung stellte nun Pyrrhon erkenntniskritisch in



Frage und seine Fragestellung hat zweifellos bleibende Bedeutung für die Geschichte der Erkenntnistheorie, so wenig auch im übrigen der Skeptizismus des elischen Philosophen aus erkenntnistheoretischen Erwägungen geflossen, so durchaus praktisch-ethisch er orientiert gewesen sein mag. In Pyrrhons Geist tauchte der geniale erkenntniskritische Gedanke auf, „daß man sich vor aller wissenschaftlichen Beschäftigung mit den »Dingen«, d. h. mit allem, was für wahrhaft wirklich gehalten wurde, also den naturphilosophischen Objekten sowohl als auch den ethischen und ästhetischen Kategorien, erst einmal über die menschliche Erkenntnis selbst unterrichten müsse, um zu sehen, ob sie zu der ihr zugemuteten Leistung überhaupt imstande sei" [1]). Die Leistung aber ist: von den Bewußtseinserlebnissen aus auf (real oder ideal) wirkliche Dinge zu kommen. Zu dieser Leistung aber ist das menschliche Erkenntnisvermögen nach Pyrrhons Ansicht nicht imstande. „Zwar leugnet auch Pyrrhon nicht, daß wir subjektive Bewußtseinszustände haben, aber auf diese subjektiven Erscheinungen beschränkt sich auch unser ganzes Wissen. Nur über sie dürfen wir aussagen, im übrigen aber (d. h. über die Natur der Dinge selbst) müssen wir das große Schweigen üben" [2]).

Zur Klarstellung der Stellungnahme der Skepsis im Wirklichkeitsproblem mögen folgende Begriffsbestimmungen dienen: Als konträren Gegensatz zum Begriff des Wirklichen stellen wir den Begriff des Scheines auf. „Erscheinungen" dagegen sind Komplexe von ideal wirklichen Dingen, z. B. eine „Welt als Vorstellung". Ihren Gegensatz bilden, vom (kritisch-) idealistischen Gesichtspunkt aus betrachtet, die „Dinge an sich", vom realistischen Gesichtspunkt aus die real wirklichen Dinge, etwa die materiellen sogenannten „Außenweltdinge".

Dann können wir sagen: Der griechische Skeptizismus verwandelt die Welt der Erscheinungen des protagoreischen Idealismus in eine Welt des Scheins. Die Welt, für deren Sein oder Nichtsein der Mensch das Maß ist, ist eine Welt des bloßen Scheins, weil sie uns keine „wirklichen" Dinge gibt, weder real noch ideal wirk-

[1]) A. Goedeckemeyer: Die Geschichte des griechischen Skeptizismus (Leipzig 1905, Dieterich), S. 10.

[2]) R. Richter, a. a. O. S. 24.

liche. Die griechischen Skeptiker lehrten „daß alles, was wir erkennen, nicht die Dinge selbst, sondern allein unsere eigenen Zustände seien, und daß es uns wegen der aus der Realität aller Wahrnehmungen und Gedanken folgenden Unglaubwürdigkeit aller Kriterien (des Wirklichen), der Sinne sowohl wie des Verstandes, völlig unmöglich sei, zu entscheiden, welche von ihnen der Wirklichkeit entsprächen und welche nicht“ [1]). Eine Welt der von uns erkannten eigenen Bewußtseinszustände, die keinerlei Beziehung zu irgendwelchen „wirklichen“ Dingen hat, die uns in keiner Weise zu wirklichen Dingen hinzuführen vermag, ist aber eine Welt des Scheines.

Wie sind die wirklichen Dinge beschaffen? „Wir wissen es nicht.“ Diese Antwort auf die erste skeptische Grundfrage schloß für Pyrrhon und auch für die späteren Skeptiker zugleich schon die Antwort auf die zweite Grundfrage in sich ein: Wie müssen wir uns zu den wirklichen Dingen verhalten? Antwort: Wir können uns zu ihnen gar nicht verhalten. Wir können nur jener Welt des Scheines, die uns in unseren eigenen Bewußtseinserlebnissen gegeben ist, folgen. Τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν, so lautet die in stereotyper Redewendung von den Skeptikern als Antwort auf die zweite Grundfrage vorgebrachte Regel für unser Verhalten im Urteilen wie im Handeln. „Wir müssen dem Scheine folgen“ — so ist hier zu übersetzen. Denn Schein, nicht Erscheinung sind φαινόμενα, die keinerlei Beziehung zur Wirklichkeit haben.

Unsere Bewußtseinsfunktionen sind für den Skeptiker eben gerade *keine* Erscheinungen, d. h. sie tragen in ihren Inhalten keine Welt ideal wirklicher Dinge, keine „Welt als Vorstellung“ in sich. Der Skeptizismus bringt also den Idealismus im Wirklichkeitsproblem in einem sogenannten „Phänomenalismus“ (im Gomperzschen Sinne) zur Zersetzung.

Das Merkwürdige dabei ist, daß der für jeden *kritischen* Idealismus sich ergebende Gegensatz zwischen „Erscheinung“ und „Ding an sich“ trotzdem aufrechterhalten wird. Unsere Bewußtseinsfunktionen wären Erscheinungen, statt bloßer Schein, wenn wir auf Grund derselben etwas über zugrundeliegende Dinge

[1]) Goedeckemeyer, a. a. O. S. 72.



an sich (ὑποκείμενα) auszumachen imstande wären. Das können wir aber gerade *nicht*. Die Dinge an sich sind uns vollständig unbekannt (ἄδηλα).

Damit aber erkennt die Skepsis das Dasein solcher Dinge an sich, zum mindesten *als Postulat*, ausdrücklich an. Dieses Anerkennen bedeutet aber eine gewisse Konzession an den Realismus, so daß die skeptische Zersetzungsentwicklung des Idealismus einerseits zum sogenannten „Phänomenalismus“, anderseits zum Umschlagen in den entgegengesetzten Standpunkt, den Realismus, führt. Denn real wirkliche, vom erkennenden Subjekt unabhängig wirkliche Dinge sind im Grunde die ὑποκείμενα der Skeptiker. Der Skeptiker leugnet nicht, „daß ihm jetzt z. B. warm ist, wohl aber, daß er daraus erkennen könne, daß die Luft unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt betrachtet, hier warm oder kalt sei; ebensowenig leugnet er, daß ihm der Honig süß erscheine, wohl aber, daß er darüber Aufklärung erhalten könne, ob der Honig an sich süß oder bitter sei“ [1]). Der Skeptiker spricht somit von einer vom wahrnehmenden Subjekt unabhängigen, d. h. *real wirklichen* Luft, von einer „an sich“, unabhängig von seiner Geschmackswahrnehmung bestehenden, d. h. *real wirklichen* Süßigkeit des Honigs usw. Die Phänomena der Bewußtseinserlebnisse führen zu der *Forderung* solcher real wirklicher Dinge (ὑποκείμενα), durch deren „Widerspiegelung“ sie aus bloßem Schein zu Erscheinungen werden würden. *Aber diese Forderung*, dieses Postulat des Realismus, ist *unerfüllbar*. Die Skeptiker beweisen in ihren Tropen eingehend, daß weder die Sinne noch der Verstand zu dieser Widerspiegelung imstande sind. Die ὑποκείμενα sind ἄδηλα. Die Bewußtseinsphänomene bleiben Schein (Gomperz' „Phänomenalismus“). Die real wirklichen Dinge werden zufolge unserer schlechthinnigen Ungewißheit über ihre Erkennbarkeit oder Unerkennbarkeit in das Reich der *Transzendenz* entrückt. Sie werden zu „Dingen an sich“. Damit ist aber nicht etwa der Standpunkt des kritischen Idealismus gewonnen! Vom späteren Kritizismus unterscheidet sich der griechische Skeptizismus — neben anderem — in grund-

[1]) R. Richter, a. a. O. S. 57.

legender Weise auch dadurch, daß es seinen „Dingen an sich“ an entsprechenden Erscheinungen fehlt. Für den Kritizismus führt der Weg zu den Dingen an sich nur über die Erscheinungen. Diese nötigen uns, Dinge an sich zu denken, „denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint“ [1]). Der Skeptizismus begeht die entgegengesetzte „Ungereimtheit“. Er nimmt Dinge an sich an, ohne Erscheinungen, in denen sie sich „widerspiegeln“.

Der Skeptiker Sextus Empiricus stellt sich ausdrücklich die Frage nach dem Erscheinungs- oder bloßen Scheincharakter unserer Bewußtseinsinhalte. Er fragt nach einem Mittel, „das uns in den Stand setzen kann, im Bereiche der Bewußtseinsinhalte zu entscheiden, welche von ihnen wahr sind, d. h. einem Existierenden entsprechen, und welche nicht“ [2]). Er kommt zu dem Ergebnis, daß es wegen der Ungewißheit, ob ein solches Prüfungsmittel (Kriterium) existiere, auch unmöglich sei zu entscheiden, welche Bewußtseinsinhalte einem Existierenden entsprechen und welche nicht [3]).

Dabei wird also ein solches „Existierendes“ ausdrücklich vorausgesetzt oder, richtiger gesagt, postuliert. Es wird zum „Ding an sich“, weil wir keine Gewißheit darüber erlangen können, ob unsere Erkenntnisse ihm „entsprechen“ oder nicht.

Es ist wohl zu beachten, daß alle die bekannten Redewendungen der Skeptiker zum Ausdruck ihrer Stimmung im Augenblick des Urteilens, Redewendungen, die durchaus den Eindruck der Begriffsklitterung machen, wenn man sie auf „Erscheinungen“ bezieht, von den Skeptikern nur im Hinblick auf jene „Dinge an sich“, also nur im Hinblick auf das Bewußtseinstranszendente gebraucht werden [4]). Nur von dem Bewußtseinstranszendenten gilt, daß es „nicht mehr dieses sei, als jenes“, daß es „unbegreiflich sei“ usw. [5])

Mit alledem glauben wir folgendes bewiesen zu haben: Wer

[1]) Kant, Kr. d. r. V., Vorrede zur 2. Aufl., S. XXVII.

[2]) Goedeckemeyer, a. a. O. S. 294.

[3]) Sext. Emp. adv. math. VII, 25; VIII, 141.

[4]) Vgl. Goedeckemeyer, a. a. O. S. 275.

[5]) Sext. Emp. Hypotyp. I, 187 ff., zählt insgesamt folgende derartige Redewendungen auf: τὸ οὐ μᾶλλον, ἀφασία, τὸ τάχα, τὸ ἔξεστι, τὸ ἐνδέχεται, τὸ ἐπέχω, τὸ οὐδὲν ὁρίζω, τὸ πάντα ἐστὶν ἀόριστα, τὸ πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα, τὸ ἀκαταληπτῶ, τὸ οὐ καταλαμβάνω, τὸ παντὶ λόγῳ ἴσον ἀντικεῖσθαι.



den Skeptizismus nicht mißverstehen will, wer insbesondere die Unterschiede zwischen Sophistik und Skepsis klar erfassen will, der muß zunächst sich über die Stellungnahme des Skeptizismus zum Wirklichkeitsproblem klar geworden sein. Dann macht auch die Erfassung der skeptischen Meinungen im Wahrheitsproblem keine grundsätzlichen Schwierigkeiten mehr.

Wir gehen hier aus vom Isostheneia-Satze. Im Munde des Protagoras war dieser Satz der Ausdruck eines ausgesprochenen Subjektivismus im Wahrheitsproblem. „Über jede Sache gibt es zwei Reden, die einander gegenüberstehen“, so wie ein Subjekt dem anderen, so wie die eine subjektiv bedingte Erkenntnis der anderen, gleichfalls subjektiv bedingten gegenübersteht. Beide Reden verdienen dann in gleicher Weise gehört zu werden, beide Subjekte sind gleichberechtigt, beide Erkenntnisse gleich „wahr“. Läßt sich dieser Subjektivismus aufrechterhalten? Der Skeptiker bestreitet es. Er bringt ihn von seinen eigenen Voraussetzungen aus zur Zersetzung. Die Grundvoraussetzung des Subjektivismus im Wahrheitsproblem liegt — genau so wie die des Idealismus im Wirklichkeitsproblem — in dem Nichthinausgehen aus den Bewußtseinserlebnissen, speziell aus den Wahrnehmungen des Subjektes. Wenn das wahrnehmende Subjekt aus dem Umkreis seiner Wahrnehmungen nicht hinausgeht, bleibt es ihm möglich, sich selbst, die subjektiven Bedingungen und Ansprüche seiner wahrnehmenden Natur zur Norm des Wahren und Falschen zu machen. Eines Gemessenwerdens am „außerbewußten“, wahrgenommenen Objekte ist die Wahrnehmungserkenntnis weder fähig noch bedürftig. Nun ist aber mit der unleugbaren und von den sophistischen Subjektivisten selbst ausdrücklich hervorgehobenen Tatsache zu rechnen, daß die Erkenntnisse — und zwar Wahrnehmungs- wie Vernunfterkenntnisse — der verschiedenen Subjekte, ja, desselben Subjektes unter verschiedenen subjektiven Bedingungen, einander widersprechen. In der sophistischen „Antilogie“ müssen wir darauf achten, daß die „beiden Reden“, die es über jede Sache gibt, einander nicht nur „gegenüberstehen“, sondern einander auch direkt „widersprechen“ können. Sie können einander kontradiktorisch entgegengesetzt sein. Und doch lassen sie sich auch dann noch beide durch gleich kräftige Gründe verteidigen. Dies ist die Auffassung des ἰσοσθένεια-Satzes, wie

sie von den Skeptikern, insbesondere dem Pyrrhon-Schüler Timon von Phleius, entwickelt wird.

Bleiben wir also bei der subjektivistischen Voraussetzung, beschränken wir uns auf die Bewußtseinsinhalte, speziell die Wahrnehmungen des Subjektes, und suchen wir in ihnen allein — unter Absehung vom Objekte — die Norm des Wahren und des Falschen, so kommen wir zu der ungereimten Folgerung, daß zwei einander kontradiktorische Urteile gleich „wahr" sein können. Während nun die Sophisten diese Folgerung ausdrücklich anerkennen, und sie keineswegs für ungereimt, sondern gleichsam nur für den höchsten Triumph subjektivistischer Betrachtung der Dinge ansehen, ist für die Skeptiker durch diese Folgerung der Subjektivismus ad absurdum geführt. Die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis können nicht die Norm des Wahren und Falschen abgeben. Wir müssen vielmehr das Gemessenwerden der Erkenntnis am erkannten Objekte zur Ermittlung ihrer Wahrheit wenigstens als Postulat aufstellen. Wahr wären dann — ganz im Sinne des alten Objektivismus — diejenigen Erkenntnisse, die mit dem Objekte übereinstimmten, die nicht mit ihm übereinstimmenden dagegen falsch. Nun gibt es aber kein Mittel, um diese Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung festzustellen. Die Beweise für die Nichtexistenz eines „Kriteriums der Wahrheit" bilden einen der Hauptbestandteile, ja, vielleicht überhaupt die Quintessenz der gesamten skeptischen Philosophie. Das Postulat des Objektivismus läßt sich also nicht durchführen und dieses Fiasko nötigt uns zum Skeptizismus im Wahrheitsproblem.

Für den Sophisten haben die folgenden beiden Sätze gleiche Bedeutung: „Dieses Urteil und sein kontradiktorisches Gegenteil lassen sich mit gleich starken Gründen verteidigen" und „Dieses Urteil und sein kontradiktorisches Gegenteil sind gleich wahr". Denn das Maß für die Beurteilung der Stärke der Verteidigungsgründe und für die Wahrheit eines Urteils ist dasselbe: der Mensch, das urteilende Subjekt. Für den Skeptiker dagegen bedeuten die beiden Sätze nicht dasselbe. Denn für ihn sind die betreffenden Maßstäbe nicht gleich. Das Maß für die Beurteilung der Stärke der Verteidigungsgründe eines Urteils ist freilich das Subjekt, das diese Gründe vorbringt. Wir werden sehen, daß die



Skeptiker die Existenz eines „Gültigkeitsbewußtseins" (συγκατάθεσις) ihren Gegnern, den Stoikern, ausdrücklich zugeben. Wenn Hinz dieses Wasser für warm und Kunz dieses selbe Wasser für kalt erklärt, so können beide ihr Urteil mit Gründen verteidigen, die insofern „gleich stark" sind, als sie in Hinz bzw. in Kunz von einem gleich starken Geltungsbewußtsein begleitet sind. Aber dieses Geltungsbewußtsein ist nicht Kriterium der Wahrheit! Hier tritt der Skeptiker den Folgerungen entgegen, die die Stoiker aus dem Subjektivismus der Sophisten zogen. Überhaupt ist das Maß für die Beurteilung der Wahrheit des Satzes: „Dieses Wasser ist warm" ein anderes, als das Maß für die Stärke der Gründe, die sich für diesen Satz vorbringen lassen. Es ist typisch skeptische Überzeugung, daß auch die stärksten Gründe, die sich für einen Satz vorbringen lassen, die Wahrheit dieses Satzes nicht verbürgen. Denn wir besitzen kein Kriterium der Wahrheit. Nicht nur das stoische des Geltungsbewußtseins ist unzulänglich, sondern — wie Karneades eingehend beweist — schlechterdings jedes Prüfungsmittel der Wahrheit ist unmöglich! Ja, nicht einmal Erkennungszeichen (σημεῖα) der Wahrheit dürfen angenommen werden. Der Begriff des Zeichens unterliegt den gleichen skeptischen Bedenken wie der des Kriteriums. Die Lehre vom Bezeichneten und vom Zeichen, die in der Logik der Stoiker und der Erkenntnistheorie der Epikureer eine so große Rolle spielt, wird von den Skeptikern ausdrücklich bekämpft.

Es gehört zum Wesen des skeptischen Philosophen, sich durch irgendwelche Gründe, die sich zugunsten eines Urteils vorbringen lassen, nicht von dessen „Wahrheit" überzeugen zu lassen und zu bedenken, daß — entsprechend der skeptischen Auffassung des Isostheneia-Satzes — für das kontradiktorisch entgegengesetzte Urteil gleich starke Gründe beigebracht werden können. Jedem durch Gründe der Sinnes- oder Vernunfterkenntnis in uns erzeugten Geltungsbewußtsein — jedem „belief", würde die neuzeitliche englische Philosophie sagen — kann ein gleichstarker Gegen-belief entgegengesetzt werden. Zum Wesen der skeptischen Unerschüttertheit (ἀταραξία) gehört nicht nur die völlige Gemütsruhe in praktisch-ethischer Beziehung, sondern auch jener gleichsam erkenntnistheoretische Gleichmut, der

zwischen den Antrieben eines belief und Gegen-belief dadurch das Gleichgewicht herstellt, daß er völlig „ohne Meinung“ bleibt. Die sogenannte οὐ μᾶλλον φωνή besagt, daß wir nicht wissen können, ob die Dinge „in Wirklichkeit“ mehr dieses oder jenes sind, ob S mehr P oder Non-P ist. Daher ist es unsere Pflicht, uns des Urteils über die Dinge vollständig zu enthalten (ἐποχή).

So können wir zusammenfassend die Stellung der griechischen Skeptiker zum Wahrheitsprobleme folgendermaßen bezeichnen: Die Skeptiker bringen den Subjektivismus von seinen eigenen Voraussetzungen aus zur Zersetzung. Die aus der subjektivistischen Auffassung des Wahrheitsbegriffes sich ergebende Folgerung: „Widersprechendes kann gleich wahr sein“, ist unvollziehbar. Daraus ergibt sich die Unzulänglichkeit des subjektivistischen Wahrheitsbegriffes. Der Objektivismus muß — als Postulat — erneuert werden. Wir müssen von wahren Erkenntnissen fordern, daß sie mit ihren Gegenständen übereinstimmen. Ob diese objektivistische Forderung aber erfüllt ist, können wir — mangels eines Kriteriums — niemals wissen. Daher bleibt nur der Skeptizismus übrig.

Gegen diese Darstellung könnte man Einspruch erheben, indem man sagte: die beschriebene Stellungnahme zum Wahrheitsproblem ist weder allgemein bei allen griechischen Skeptikern vorhanden noch überhaupt für den griechischen Skeptizismus typisch. Der Mangel eines Kriteriums der Wahrheit (im Sinne von Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand) soll dazu führen, daß der als Postulat aufgestellte Objektivismus von den griechischen Skeptikern nicht durchgeführt wird und die Position des radikalen Skeptizismus im Wahrheitsproblem eingenommen wird. Nun zeigt sich aber, daß gerade die Lehre vom Mangel eines Kriteriums — so sehr sie zu den Grundthesen des Skeptizismus gehört — doch nicht von allen Skeptikern im strengen Sinne aufrechterhalten wird. Nicht nur in der akademischen, „gemäßigten“ Skepsis, sondern selbst in der radikaleren Richtung finden wir gewisse Konzessionen an die „dogmatische“ Überzeugung von der Existenz eines Wahrheitskriteriums. Besonders interessant sind hier vor allem die Wahrscheinlichkeitslehre des akademischen Skeptikers Karneades und die Lehre von der „Erscheinung“ als Wahrheitskriterium bei dem Erneuerer des Pyrrhonismus Ainesidemos. Wenn also die Entwicklung der griechischen Skepsis an entscheidenden Punkten zu einer — wenn auch mit gewissen Vorbehalten gemachten — Anerkennung eines Wahrheitskriteriums führte, so kann die obige zusammenfassende Darstellung der Stellung der griechischen Skepsis zum Wahrheitsproblem nicht zutreffend oder doch zum mindesten nicht typisch sein.



Um zu erkennen, ob dieser Einwand als stichhaltig anerkannt werden muß, wollen wir uns die uns entgegengehaltenen Lehren der beiden skeptischen Philosophen Karneades und Ainesidemos einmal näher ansehen.

Bei Karneades stehen wir in der Tat folgender auffallender Erscheinung gegenüber: Auf der einen Seite bleibt dieser Skeptiker durchaus auf dem Boden der skeptischen Grundthese von der Nichtexistenz eines Wahrheitskriteriums stehen, ja, er geht sogar über die bei den Skeptikern traditionelle Bekämpfung speziell des stoischen Kriteriums noch hinaus und bestreitet mit aller Energie schlechterdings j e d e s Kriterium. Auf der anderen Seite jedoch erkennt er das Wahrscheinliche als Kriterium ausdrücklich an und entwickelt eine ausführliche Theorie des Wahrscheinlichen, die noch heute eine mehr als bloß geschichtliche Bedeutung hat. Wir müssen zugeben — sagt Karneades — daß eine jede Vorstellung nicht nur eine Beziehung zum vorgestellten Objekt hat (in welcher Hinsicht sie wahr oder falsch sein kann), sondern auch eine Beziehung zum Subjekt. In letzterer Hinsicht kann sie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich sein. Wenn es uns nun auch an einem Kriterium für die in der Beziehung zum Objekt liegende Wahrheit einer Vorstellung fehlt, so müssen wir doch die Existenz eines Kriteriums für die in der Beziehung zum Subjekt liegende Wahrscheinlichkeit derselben bis zu einem gewissen Grade anerkennen. Karneades ist unbedenklich, eine an die stoische Synkatathesis erinnernde subjektive Zustimmung oder lebhafte Billigung (μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαι) bei bestimmten Vorstellungen zuzugestehen und diese als Kriterium der Wahrscheinlichkeit anzuerkennen. Das Wahrscheinliche wird dann seinerseits wieder zum Kriterium gemacht, indem es uns bei Betrachtungen aller möglichen Art zum Ziele führen kann.

Wir dürfen uns dem gegenüber nicht darauf berufen, daß das Wahrscheinliche als Kriterium nur in Frage kommen könne, wo es sich um Betrachtungen handelt, die sich auf das praktische Leben, auf Fragen von praktisch-ethischer Bedeutung richten, nicht dagegen bei Betrachtungen theoretischer Natur. Denn dieser Einwand gilt nur a potiori. Gewiß, die Lehre vom Wahrscheinlichen hat in der gesamten Skepsis im wesentlichen eine praktisch-ethische Bedeutung: da wir im Leben die theoretisch befürwortete Apathie und Ataraxie praktisch nicht aufrechterhalten können, indem uns das Leben zum Handeln zwingt, so empfiehlt der Skeptiker, hier dem Wahrscheinlichen oder — wie es in anderen Wendungen heißt — der Gewohnheit, dem Herkommen zu folgen. Aber das Wahrscheinliche ist nicht ausschließlich in praktischen Fragen Kriterium. Karneades erklärte „das Wahrscheinliche für das Kriterium und zugleich auch für das Ziel nicht nur derjenigen Betrachtungen, welche sich unmittelbar auf die Lebenspraxis beziehen ... sondern auch derer, die es mit wissenschaftlichen Fragen zu tun hatten“ [1]).

Wir stehen also vor der unbestreitbaren Tatsache, daß derselbe Karneades, der die Existenz eines Kriteriums der Wahrheit, den skeptischen Grundsätzen getreu, leugnet, doch auf der anderen Seite eine auch auf theoretischem Gebiete geltende Wahrscheinlichkeit als Kriterium anerkennt. Ich stehe nun nicht an, dies für einen ganz unbezweifelbaren Widerspruch in der Lehre des Karneades anzusehen: einen Widerspruch, dessen Existenz nicht beseitigt, sondern nur verständlich gemacht wird, wenn man uns — wie dies z. B. Goedeckemeyer in trefflicher Weise tut — die probabilistischen Konzessionen des akademischen Skeptizismus aus dessen historischer Entwicklung erklärt. Ich kann an dieser Stelle, gegenüber vielen Versuchen, Widersprüche um jeden Preis aus der Lehre der antiken Philosophen zu beseitigen, die Bemerkung nicht unterdrücken, daß mir ein solcher Widerspruch erträglicher ist, als eine künstliche und gezwungene Hypothese zu seiner Beseitigung. Solche Hypothesen gehören zu den wissenschaftlichen Unternehmungen, „zu denen selbst den Philologen oft mehr die Lockung, seinen Scharfsinn und den Machtbereich seiner Methoden zu erproben, als der Trieb

[1]) Goedeckemeyer, a. a. O. S. 62.



nach objektiver Wahrheit verführt hat. Denn dem letzteren ist mit einem offen eingestandenen non liquet mehr gedient als mit übersubtilen Konstruktionen“ (R. Richter). Bei keinem einzigen neuzeitlichen Philosophen — von den lebenden ganz zu schweigen! — geht es ohne solche Widersprüche ab. Hier aber beruhigt man sich meist bei der Tatsache und erkennt an, daß die großen Widersprüche oft die Eigenart eines philosophischen Denkers viel besser kennzeichnen, als die kleinen Folgerichtigkeiten. Was nun für die neueren Philosophen recht ist, sollte man für die antiken billig sein lassen! Die Anlässe für den Philosophen, Widersprüche zu begehen, und für den Interpreten, sie zu dulden, sind in der alten Philosophie mindestens ebenso stark wie in der neuen.

Die Anerkennung einer Wahrscheinlichkeit durch Karneades, also durch einen Mann, der mit aller Energie ein Wahrheitskriterium leugnet, ist nun ein solcher Widerspruch. Daran läßt sich nicht drehen und deuteln. Denn in dem Wahrscheinlichen steckt offenbar bereits das geleugnete Kriterium der Wahrheit. Wenn ich nämlich weiß, was wahr zu sein scheint, so gibt mir dieses Wissen ein — wenn auch unsicheres — Mittel an Hand, zu untersuchen, was wirklich wahr ist. In subjektiver wie in objektiver Beziehung ist die Erkenntnis des Wahrscheinlichen die Vorstufe und damit ein Kriterium der Wahrheitserkenntnis. Es ist außerordentlich charakteristisch, daß Karneades von dem Zugeständnis der Wahrscheinlichkeit als Kriterium, das er — durch die geschichtliche Entwicklung seiner philosophischen Richtung gedrängt — speziell an die akademischen Philosophen machte, für sich selbst, wenigstens auf theoretischem Gebiete, keinen Gebrauch machte. Von seiner ganzen Wahrscheinlichkeitslehre hat Karneades nur auf praktischem Boden Anwendung gemacht, obschon sie auch auf theoretischem Gebiete grundsätzlich anwendbar war. „In wissenschaftlichen Fragen hielt er mit aller Strenge an der entschiedenen Zurückhaltung seiner Vorgänger, insbesondere des Arkesilaos, fest und beschränkte sich wie diese ganz und gar auf den Widerspruch gegen den Dogmatismus“ [1]). Hätte unser akademischer Skeptiker auch auf theoretischem — speziell erkenntnistheoretischem — Gebiete die Folgerungen, die sich aus seinen probabilistischen Zugeständnissen

[1]) Goedeckemeyer, a. a. O. S. 65.

ergeben, mit aller Strenge gezogen und auch in den eigenen wissenschaftlichen Untersuchungen durchgeführt, so hätte ihn das unweigerlich vom Standpunkt des Skeptizismus abgeführt. Nur um den Preis eines Widerspruches konnte er diesen Standpunkt beibehalten. Die Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades kann also nicht als Gegenargument dagegen angeführt werden, daß unsere obige Darstellung der Stellungnahme der Skeptiker zum Wahrheitsproblem diese in der That typisch charakterisiert.

Schwieriger ist die Zurückweisung des Einwandes, der sich auf die Tatsache stützt, daß auch der Skeptiker A i n e s i d e m o s, trotz des radikalen Charakters seines Skeptizismus, ein Wahrheitskriterium, und zwar in der Erscheinung anerkannt habe, und daß er hiermit nicht allein stehe, sondern sich in Übereinstimmung befinde mit seinen Vorgängern aus Pyrrhons Schule. Es ist zuzugeben: wenn es die Meinung des Ainesidemos und seiner Vorgänger war, daß für den skeptischen Philosophen das Phänomenon — also der Wahrnehmungsinhalt oder Denkinhalt rein als solcher genommen — in irgendeinem Sinne Kriterium der Wahrheit sein könne, also seine Übereinstimmung mit dem wahrgenommenen bzw. gedachten Objekte erkennen lassen könne, dann ist unsere obige Darstellung der Stellungnahme der Skeptiker zum Wirklichkeitsproblem wie zum Wahrheitsproblem unzutreffend. Zum Wirklichkeitsproblem: denn wir haben oben behauptet, daß „Phänomenon“ im Sinne der alten Skeptiker nicht als Erscheinung, sondern als Schein zu übersetzen sei. Wenn aber das Phänomenon Wahrheitskriterium sein kann, so gewinnt es dadurch eine Beziehung zum „Wirklichen“ und ist sicher mehr als bloßer Schein. Zum Wahrheitsproblem: denn wenn in der Erscheinung wirklich ein Kriterium im Sinne der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Objekte gefunden wäre, dann wäre das Postulat des Objektivismus für den Skeptiker erfüllbar und nicht — wie wir oben behaupteten — unerfüllbar. Der Anlaß zur Flucht zum Skeptizismus im Wahrheitsproblem fiele dahin.

Nun liegt es nahe, sich auch im vorliegenden Falle — genau so wie gegenüber der Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades — auf die Möglichkeit eines bei Ainesidemos ungelöst bleibenden Widerspruchs zu berufen. Ein Widerspruch liegt offenbar vor. Denn



ein Mann, der eine ausführliche theoretische Begründung des Skeptizismus gibt, der von skeptischen Grundsätzen aus eine subtile Analyse des Kausalprinzips, eine scharfsinnige Kritik des Wahrheitsbegriffes liefert, kann offenbar nicht ohne sich selbst zu widersprechen von der fundamentalen These des Skeptizismus, von der These der Nichtexistenz eines Wahrheitskriteriums abweichen. Die Hypothese aber, daß Ainesidemos diesen Widerspruch nicht gesehen oder aber gesehen und trotzdem nicht beseitigt habe, ist im vorliegenden Falle angesichts gewisser Tatsachen der Überlieferung als allzu billig von der Hand zu weisen. Es wird uns nämlich zuverlässig berichtet, daß Ainesidemos den Skeptizismus als „Weg zur heraklitischen Philosophie“ bezeichnet habe. Die heraklitische Philosophie aber ist im Wahrheitsproblem nicht skeptisch, sondern „dogmatisch“, d. h. sie erkennt den Unterschied und die Unterscheidbarkeit wahrer und falscher Vorstellungen an. Für den „Weg zu Heraklit“ bedurfte also unser skeptischer Philosoph eines Kriteriums der Wahrheit.

Es könnte also sein, daß Ainesidemos lediglich zur Befriedigung dieses über den Skeptizismus hinaus zum Heraklitismus hinstrebenden Bedürfnisses das Kriterium der „Erscheinung“ eingeführt habe, innerhalb des Skeptizismus selbst aber an der Nichtexistenz jedes Wahrheitskriteriums festgehalten habe.

Für die Annahme, daß die Aufstellung der Erscheinung als Kriterium eine Anpassung an den Standpunkt Heraklits war, lassen sich nun weitere Stützen beibringen. Ainesidemos sah nämlich ein, daß „die Erscheinung“ schlechthin als Wahrheitskriterium offenbar nicht ausreichte. Wenn j e d e r Wahrnehmungs- und Denkinhalt als solcher genommen ohne weiteres als Kriterium gelten könnte, dann hätte eben jener S u b j e k t i v i s m u s gewonnenes Spiel, den die Skeptiker durch ihren als (freilich unerfüllbares) Postulat aufgestellten Objektivismus überwanden. Es muß also zu der „Erscheinung“ — wenn anders sie Kriterium sein soll — noch eine Bestimmung hinzutreten, durch die sie als in o b j e k t i v e r Beziehung wertvoll angesehen werden kann. Diese Bestimmung aber sah Ainesidemos in der „Übereinstimmung aller“ oder richtiger „Übereinstimmung der meisten“ mit Bezug auf eine Erscheinung. „D i e Erscheinungen also, d. h. d i e Wahr-

nehmungen und Gedanken, haben für ihn einen höhern Wert, über welche die meisten einig sind; und sie will nun auch er als »wahr« bezeichnen, so daß durch diese Überlegung bei ihm, gerade so wie bei seinen ehemaligen [akademisch-skeptischen] Schulgenossen, auch der Begriff der Wahrheit in neuer Bedeutung seinen Einzug hält" [1]). Und zwar scheint diese „neue Bedeutung" die alte heraklitsche zu sein, indem der Philosoph von Ephesos ja die Gemeinsamkeit als Kriterium aufstellte, der Wirklichkeit, wenn er sagte: „Die Wachenden haben eine Welt gemeinsam", der Wahrheit, wenn er lehrte, daß „gemeinsam allen das Denken" sei, und daß es Pflicht sei, dem gemeinsamen Logos (ξυνὸς λόγος, κοινὸς λόγος) zu folgen.

Schon Sextus Empiricus [2]) bringt das ainesidemossche Kriterium des in gemeinsamer Weise Erscheinenden (κοινῶς φαινόμενον) mit dem heraklitischen gemeinsamen Logos (κοινὸς λόγος) in Verbindung.

Der Widerspruch in der ainesidemosschen Philosophie ließe sich nach alledem vielleicht dadurch beseitigen, daß man annimmt, unser Denker habe an der strengen Leugnung des Wahrheitskriteriums festgehalten, solange und insofern er sich auf den Boden des Skeptizismus stellte, dagegen die Erscheinung, und zwar das den meisten in übereinstimmender Weise Erscheinende, da als Kriterium angenommen, wo er den Standpunkt der heraklitischen Philosophie einnahm, zu der nach seiner Angabe der Skeptizismus den „Weg" bilden soll. Ob dieser Versuch zur Beseitigung des Widerspruchs statthaft sei und nicht vielmehr jenen künstlichen und gezwungenen Hypothesen zuzurechnen sei, die wir oben bekämpften, läßt sich nur entscheiden, wenn man sich darüber klar wird, was denn Ainesidemos veranlaßt haben mag, sich (dauernd oder vorübergehend?) auf den Boden des Heraklitismus zu stellen, und was jene sonderbare Angabe denn eigentlich bedeutet, daß der Skeptizismus als „Weg zur heraklitischen Philosophie" anzusehen sei. Wir sind also genötigt, zu einer Frage Stellung zu nehmen, die wohl unter allen Fragen zur Geschichte des griechischen Skeptizismus als die am meisten ventilierte angesehen werden kann,

[1]) Goedeckemeyer, a. a. O. S. 231.

[2]) Sext. Emp. adv. math. VII, 126—134.



und die gewöhnlich für so schwierig gehalten wird, daß es als der Ausdruck einer traditionell gewordenen Ansicht betrachtet werden kann, wenn Brochard in seiner Schrift über die griechischen Skeptiker [1]) dieses Problem als „le plus difficile de tous les problèmes que soulève l'histoire du scepticisme ancien" bezeichnet, und wenn Raoul Richter [2]) meint: „Ein Entscheid ist wohl nach dem vorhandenen Material unmöglich, und wer nicht Fachphilologe ist, soll von Lösungsversuchen abstehen...." Der Bericht, demzufolge Ainesidemos den Skeptizismus als Weg zur heraklitischen Philosophie bezeichnet haben soll, findet sich bei Sextus Empiricus. Die betreffende Stelle soll hier, wegen der Wichtigkeit der Sache und weil es auf den genauen Wortlaut ankommt, im Text in extenso angeführt werden. In den „Pyrrhonischen Grundzügen" (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις) heißt es (I, 210): ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνεσίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγεῖται τοῦ τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσιν τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται.

Danach soll also Ainesidemos die skeptische Philosophie deswegen als einen Weg zum Heraklitismus bezeichnet haben, weil sie lehre, daß Entgegengesetztes demselben zuzukommen scheine, während nach der Lehre des ephesischen Philosophen Entgegengesetztes bei demselben wirklich stattfinde.

Wie ist danach das Verhältnis des Ainesidemos zur heraklitischen Philosophie zu denken? Raoul Richter führt (a. a. O. S. 321) die verschiedenen Stellungnahmen der modernen Forscher zu dieser Frage auf. Wir geben die wesentlichsten unter diesen Hypothesen hier kurz wieder:

1. Diels und Zeller glauben, daß die ainesidemosschen Äußerungen, die heraklitische Gedanken vortragen, nicht des Skeptikers eigene Meinung, sondern historische Berichte über Heraklit geben sollen. Sextus Empiricus aber habe den Ainesidemos in der Bemerkung, daß der Skeptizismus zum Heraklitismus führe, mißverstanden.

[1]) Brochard: Les sceptiques grecs (Paris 1887), S. 277.

[2]) a. a. O. S. 321.

2. Natorp behauptet, daß tatsächlich eine innere Verwandtschaft zwischen Skeptizismus und Heraklitismus bestehe, und daß man der Sache nach sehr wohl von dem ainesidemosschen Wahrheitsbegriff zu den entsprechenden Lehren des Heraklit gelangen könne. „Da anderseits zuzugeben ist, daß die heraklitisch-dogmatischen Äußerungen Aenesidems unverträglich mit seinem Skeptizismus sind“, so bleibt nur der Ausweg, Ainesidemos habe jene Äußerungen nicht als seine eigene feste Überzeugung, sondern nur als eine „metaphysische Hypothese“ vorgetragen. Hirzel und Richter selbst sind im wesentlichen — mit einigen für unseren Zusammenhang weniger bedeutsamen Korrekturen und Abänderungen — mit Natorps Erklärungsversuch einverstanden.

3. Die Hypothese der verschiedenen Entwicklungsphasen. Nach ihr soll Ainesidemos in seinen philosophischen Ansichten eine Entwicklung durchgemacht haben, die ihn entweder — wie Saisset annimmt — vom Heraklitismus zum Skeptizismus führte, oder — wie Haas, Borchard und im wesentlichen auch Goedeckemeyer annehmen — umgekehrt vom Skeptizismus zum Heraklitismus leitete. Goedeckemeyer betont dabei insbesondere, daß dieser Übergang zu heraklitischen Grundsätzen keineswegs zugleich auch als ein Rückfall in den Dogmatismus angesehen zu werden braucht.

Ich wage es nun, die an den Nichtphilologen gerichtete Mahnung Richters, sich hier mit einem οὐδὲν ὁρίζω zu bescheiden, nicht zu befolgen und auch meinerseits zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Ich wage dies deshalb, weil ich glaube, eine Erklärung bieten zu können, die ohne philologische Detailuntersuchungen auskommen kann und zugleich als die denkbar einfachste Erklärung von vornherein ein Vorurteil zu ihren Gunsten beanspruchen dürfte. Daß Ainesidemos gewisse Grundsätze des Heraklit als eine „metaphysische Hypothese“ von wahrscheinlicher Geltung anerkannt habe, kann ich nicht glauben; denn als Skeptiker mußte ihm das „hypotheses non fingo“ (wie Newton sagt) im Blute liegen. Eine „dogmatische“ Lehrmeinung als zwar nicht streng erweislich, aber doch als wahrscheinlich richtig hinzustellen, entspricht der Geisteshaltung eines Eklektikers, aber gewiß nicht der skeptischen „Richtung“ (ἀγωγή). Ich meine vielmehr: Ainesidemos ist streng



auf skeptischem Standpunkte stehen geblieben, und er konnte von hier aus gegen jede Art von Dogmatismus — auch gegen den Heraklitismus — nur Kritik und Polemik haben. *Aber es gibt eine transeunte und eine immanente Kritik!*

Vor der transeunten Kritik des Skeptikers kann auch der Philosoph von Ephesos nicht bestehen. Denn wenn dieser auch gelehrt hat: τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν, und Ainesidemos: τὰ ἐναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, so ist doch eben ὑπάρχειν *nicht* gleich φαίνεσθαι. Dieser Ungleichheit gegenüber kann sich der Skeptiker nicht zu einem eklektischen Kompromiß verstehen.

Anders verhält es sich mit der immanenten Kritik. Ainesidemos kann sagen: Stellen wir uns einmal auf den in transeunter Kritik als falsch erkannten Standpunkt der „Dogmatiker“, daß es ein Kriterium der Wahrheit gebe, dann ist die Ansicht, daß das „den meisten in gemeinsamer Weise Erscheinende“ dieses Kriterium sei, bei weitem die ansprechendste. Denn für sie war doch wenigstens derselbe allgemeine methodische Grundsatz wegleitend, den — von seinen richtigen Voraussetzungen aus — auch der Skeptiker befolgt. Ein derartiges, nach richtiger Methode gefundenes Kriterium aber finden wir bei Heraklit. Die von den anderen dogmatischen Philosophen gegebenen Lehren vom Kriterium der Wahrheit können auch vor einer immanenten Kritik nicht bestehen. Sie lassen sich nicht einmal von ihren eigenen Voraussetzungen aus halten. Ein typisches Beispiel hierfür bietet der *subjektivistische* Wahrheitsbegriff des Protagoras. Das Kriterium des κοινῶς φαινόμενον dagegen trägt dem auch von den Skeptikern erhobenen (wenngleich als unerfüllbar erkannten) *objektivistischen* Postulate Rechnung, indem es dem bloß „scheinenden“ Wahrnehmungs- oder Denkinhalt als solchem durch das „κοινῶς“ den objektiven Wert als „Erscheinung“ (wenngleich zuletzt erfolglos) zu verschaffen versucht. Auch das τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν kann vor der immanenten Kritik bestehen. Denn auch bei ihm ist ein auch von den Skeptikern gebilligtes methodisches Prinzip wegleitend gewesen, dies nämlich, sich jederzeit bewußt zu bleiben, daß von demselben stets Entgegengesetztes

behauptet werden kann — und zwar gemäß dem skeptischen ἰσοσθένεια-Prinzip stets mit gleich starken Gründen. Der Satz: ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν würde danach im Sinne des Ainesidemos folgendermaßen wiederzugeben sein: Der Skeptizismus ist insofern ein Weg zum Heraklitismus, als in diesem gewisse methodische Prinzipien, deren sich auch der Skeptizismus bedient, und die ihm wesentlich sind, gleichfalls wegleitend sind. Diese Deutung würde nicht nur unmittelbar den übrigen Ansichten Ainesidemos' selbst, sondern auch dem, was Sextus Empiricus dem Wortlaut der Stelle nach von Ainesidemos hat berichten wollen, gut angepaßt sein. Späterem vorgreifend, hebe ich schon hier hervor, daß unser Versuch der Erklärung von Ainesidemos' Stellung zum Heraklitismus und unsere ganze Deutung der ainesidemosschen Lehre vom Kriterium der Wahrheit genau der Annahme entspricht, die wir später über die Beziehung der beiden Teile des Lehrgedichtes des Eleaten Parmenides verteidigen werden. Auch dort werden wir uns auf den Standpunkt stellen, daß der zweite, uneleatische Gedanken wiedergebende Teil des Lehrgedichtes zwar einer transeunten eleatischen Kritik nicht standhält, aber eine vom Standpunkt der immanenten Kritik nicht-eleatischer Lehrmeinungen einwandfreie Weltanschauung darstellen soll.

Abschließend dürfen wir im Sinne unserer oben (S. 108) aufgestellten Behauptung sagen: Wo Ainesidemos das „den meisten in übereinstimmender Weise Erscheinende" als Kriterium der Wahrheit annimmt, stellt er sich — in Ausübung einer immanenten Kritik — auf den Standpunkt des Heraklitismus. In transeunter Kritik lehnt er dagegen, getreu dem Fundamentalsatz des Skeptizismus — die Existenz eines Wahrheitskriteriums unbedingt ab. Die angebliche Lehre des Ainesidemos von der „Erscheinung" als Kriterium der Wahrheit kann daher ebensowenig wie die tatsächliche Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades als Gegenargument gegen unsere These benutzt werden, nach der die Skeptiker zu ihrem Skeptizismus im Wahrheitsproblem allgemein dadurch gelangten, daß sie das Postulat des Objektivismus mangels eines Wahrheitskriteriums für undurchführbar erklärten. Die Gründe freilich, weshalb wir die vermeintliche ainesidemossche



Kriterienlehre nicht als Gegenargument gegen unsere These gelten lassen, sind wesentlich verschieden von den Gründen, aus denen wir die karneadeische Wahrscheinlichkeitslehre nicht als Gegenargument anerkannten.

---

5. Kapitel.

## Der Rationalismus. Die Pythagoreer. Die Eleaten.

„Nur in der Meinung besteht das Süße, in der Meinung das Bittere, in der Meinung das Warme, das Kalte, die Farbe; in Wirklichkeit besteht nichts als die Atome und der leere Raum" — so hatte Demokrit gelehrt. Wir sahen, daß in dieser Lehre eine bestimmte Stellungnahme zum Wirklichkeits- wie zum Wahrheitsproblem begründet liegt. Im Wirklichkeitsproblem bedeutet sie die nur teilweise Umbildung des naiven Realismus der altionischen Naturphilosophen und des Realismus überhaupt. Die Wirklichkeit der später sogenannten „sekundären" sinnlichen Eigenschaften ist eine nur ideale. Geschmacksqualitäten, Temperatur, Farbe usw. sind nur wirklich, insofern sie sich im wahrnehmenden Bewußtsein als wirksam erweisen. Diese Bestimmung läßt sich aus dem Nomos-Begriff (dem: „in der Meinung") der demokritschen These für das *Wirklichkeitsproblem* herausholen.

Im Wahrheitsproblem aber bedeutet diese These eine teilweise Umbildung des naiven Objektivismus der alten Ionier und des Objektivismus überhaupt. Objektive Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit einem „außerbewußten", real wirklichen Gegenstande kann bei unseren Geschmacks-, Temperatur-, Farben- usw. Wahrnehmungen, bei den entsprechenden Wahrnehmungsvorstellungen und Wahrnehmungsurteilen gar nicht in Frage kommen. Diese können vielmehr nur subjektiv wahr sein, insofern sie den subjektiven Bedingungen und Ansprüchen des wahrnehmenden Subjektes entsprechen. Diese Bestimmung läßt sich aus dem Nomos-Begriff (dem: „in der Meinung") der demokritschen These für das *Wahrheitsproblem* herausholen.

Aber es zeigte sich, daß man bei der nur *teilweisen*

Umbildung des Realismus und Objektivismus durch Demokrit und durch die mechanistische Weltanschauung überhaupt, nicht stehen bleiben kann. Wenn die Gründe, die für die nur ideale Wirklichkeit der sekundären Qualitäten und für die nur subjektive Wahrheit der ihnen entsprechenden Vorstellungen und Urteile sprechen, tatsächlich stichhaltig sind, dann gelten sie mit gleicher Beweiskraft auch für die sogenannten „primären" Qualitäten. Die Gründe, die die Erkenntnistheorie der mechanistischen Weltanschauung für die Ausnahmestellung der geometrisch-mechanischen Eigenschaften und für den höheren Erkenntniswert der ihnen entsprechenden Erkenntnisse vorbringt, erweisen sich bei kritischer Nachprüfung als nicht stichhaltig. Realismus und Objektivismus müssen ihrem ganzen Umfange nach umgebildet werden. Zu dieser Einsicht gelangten schon im Zeitalter des Demokrit selbst und unabhängig von ihm die Sophisten. Protagoras brachte in seinem Homo-mensura-Satz den Idealismus im Wirklichkeitsproblem, im Isostheneia-Satz den Subjektivismus im Wahrheitsproblem auf klassischen Ausdruck.

Aber es zeigte sich, daß diese beiden Sätze und Standpunkte den Keim der Selbstzersetzung in sich tragen. Aus der „Welt als Erscheinung", für die der Mensch das Maß ist, macht der Skeptiker die „Welt des Scheins", für die es ein Maß nicht gibt. Aus den beiden „einander gegenüberstehenden Reden", die beide — jede von dem subjektiven Standpunkt des Redenden aus — gleich wahr sind, werden dem Skeptiker zwei einander widersprechende Reden, die beide gleich unwahr sind, oder richtiger: über deren Wahrheit oder Falschheit sich nichts ausmachen läßt.

Um den Wirklichkeitsbegriff vor dieser skeptischen Zersetzung zu retten, müßte der Realismus erneuert werden. Um den Wahrheitsbegriff vor der gleichen Zersetzung zu bewahren, müßte der Objektivismus erneuert werden.

Die Skeptiker erneuerten nun beide Standpunkte im Sinne von Postulaten. Die Unerfüllbarkeit dieser Postulate führt sie zu ihrem Skeptizismus in beiden Problemen. Der Gedanke, der bei ihnen stets im Hintergrund steht, ist dieser: Idealismus und Subjektivismus sind unzulänglich. Realismus und Objektivismus müßten durchgeführt werden. Wenn wir diesen Gedanken als den



vorbereitenden und wegleitenden Grundsatz des Skeptizismus betrachten, dann dürfen wir behaupten, daß der Skeptizismus lange vor Pyrrhon und der eigentlichen skeptischen „Richtung" durch eine andere Philosophenschule vorbereitet und seinem wegleitenden Grundgedanken nach ausgesprochen worden ist: nämlich durch die Eleaten.

Auch die Eleaten erkennen — genau so wie die Skeptiker — die unlösbaren Schwierigkeiten des Idealismus und Subjektivismus. Auch sie stellen — genau so wie die Skeptiker — diesen Schwierigkeiten gegenüber Objektivismus und Realismus als Postulat auf. Es ist daher ein Wort feinsinnigsten philosophiegeschichtlichen Verständnisses, wenn Brochard in seiner Monographie über den griechischen Skeptizismus die Eleaten als „les vrais ancêtres du scepticisme" [1]) bezeichnet.

Die Trennung der eleatischen von der skeptischen Denkweise tritt erst da ein, wo es sich um die Frage der Erfüllbarkeit des realistischen und des objektivistischen Postulates handelt. Während nämlich die Skeptiker hier mit aller Energie verneinenden Geistes sind, antworten die Eleaten mit einem ebenso energischen Ja. Und zwar fallen sie einem ebenso ausgesprochenen Radikalismus aufbauender Denktätigkeit, einem ebenso radikalen Dogmatismus anheim, wie die Skeptiker sich — wenigstens in den extremen und typischen Richtungen eines Pyrrhon und Ainesidemos — einem Radikalismus niederreißender Tätigkeit hingeben.

Was liefert nun den Eleaten die Mittel, was setzt sie in Stand zu ihrem Aufbau?

Die vor und gleichzeitig mit den Eleaten forschenden Naturphilosophen sind als Empiriker ausgesprochene Freunde der Sinneswahrnehmung. Die Grundprinzipien ihrer wissenschaftlichen Gesamtauffassungen des Wirklichen — ihre Archai — sind, wie das Wasser des Thales und das Pneuma des Anaximenes, Gegenstände einer als möglich denkbaren Sinneswahrnehmung; oder doch, wie das Apeiron des Anaximander, nach Analogie der Gegenstände möglicher Sinneswahrnehmung gedacht. Der in diesen

[1]) Brochard, a. a. O. S. 6.

Lehren steckende Sensualismus ist es aber gerade, der zu jener Entwicklung führt, die vom naiven Realismus und Objektivismus dieser naturalistischen Erfahrungsphilosophen abführt, zum Idealismus und Subjektivismus hinleitet, und durch deren Selbstzersetzung schließlich in einem unabweisbaren Skeptizismus endigt.

Der Sensualismus bildet recht eigentlich das innere antithetische Moment, welches zu dieser ganzen Zersetzungsentwicklung treibt. Betrachten wir zunächst das Wirklichkeitsproblem. In ihm bedeutet der Sensualismus jene Auffassung, welche keine anderen Gegenstände als wirklich anerkennt, als die tatsächlicher oder möglicher Sinneswahrnehmung und etwa noch die nur nach Analogie möglicher Sinneswahrnehmung gebildeten Gegenstände. In Verbindung mit dem Realismus ergibt dieser Sensualismus jenen sensualistischen Realismus, welcher selbständige, von unserem Bewußtsein unabhängige, „reale" Wirklichkeit nur den Gegenständen der Sinneswahrnehmung, den „Sinnendingen" oder „Außenweltdingen" zuerkennt. Ist dieser sensualistische Realismus naiv, dann sieht er unsere Sinneswahrnehmungen als ihrem Inhalte nach jenen real wirklichen Sinnendingen gleich an.

Betrachten wir ferner das Wahrheitsproblem. In ihm bedeutet der Sensualismus jene Auffassung, welche keine anderen Wahrheiten kennt, als die sinnlichen, keine andere Quelle der Wahrheitserkenntnis, als die Sinneswahrnehmung. In Verbindung mit dem Objektivismus ergibt dieser Sensualismus jenen sensualistischen Objektivismus, welcher alle Wahrheit für begründet hält in der Übereinstimmung der Sinneswahrnehmungserkenntnis mit dem Sinnending, auf das sich diese Wahrnehmung richtet. Ist dieser sensualistische Objektivismus naiv, so hält er jene Übereinstimmung für selbstverständlich.

Es ist nun klar, daß alle Schwierigkeiten, die uns bisher im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem erwachsen sind, lediglich auf Grund des Umstandes entstanden, daß wir uns in beiden Problemen auf sensualistischen Standpunkt stellten. Die Bedenken, die in uns dagegen aufstiegen, den Dingen eine von unserem Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit zuzuschreiben, die Kritik, die uns dazu führte, zunächst den „sekundären", später aber auch den „primären" Eigenschaften der Dinge nur ideale Wirklichkeit zuzuerkennen, die Gründe endlich, die uns veranlaßten, den Menschen zum Maß der Wirklichkeit aller Dinge zu machen — alle diese Bedenken, Kritiken und Gründe bezogen sich nur auf wirkliche Sinnendinge.



Die Bedenken ferner, die in uns dagegen aufstiegen, die Wahrheit unserer Erkenntnisse in ihrer Übereinstimmung mit dem Gegenstande zu sehen, auf den sie sich beziehen, die Kritik, die uns dazu führte, jedes objektive Wahrheitskriterium als unhaltbar anzusehen, die Gründe endlich, die uns veranlaßten, alle Wahrheit als subjektiv, d. h. durch die Bedingungen und Ansprüche des erkennenden Subjektes diktiert anzusehen, — alle diese Bedenken, Kritiken und Gründe bezogen sich nur auf wahre Sinnes-Wahrnehmungen, -Vorstellungen und -Urteile.

Wie nun, wenn wir im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem unseren Sensualismus fallen ließen? Wäre es uns dann nicht wieder möglich, im Wirklichkeitsproblem am Realismus, im Wahrheitsproblem am Objektivismus festzuhalten? Diese Möglichkeit muß unbedingt bejaht werden, wenn es uns gelingt, für das mit dem Fallenlassen des Sensualismus im Wirklichkeitsproblem verlorene Sinnending und für die im Wahrheitsproblem damit zugleich verlorene sinnliche Wahrheit einen Ersatz zu finden.

Wir wiederholen nunmehr unsere obige Frage: Was lieferte den Eleaten die Mittel zu ihrem dogmatischen Aufbau, was setzte sie in Stand, den Konsequenzen der skeptischen Zersetzungsphilosophie zu entgehen? Antwort: der Umstand, daß sie jenen Ersatz für Sinnending und sinnliche Wahrheit, den wir soeben als Bedürfnis bezeichneten, tatsächlich fanden.

Die Eleaten setzten nämlich an die Stelle des Sinnendinges (αἰσθητόν), das durch die Sinneserkenntnis (αἴσθησις) erfaßt wird, das Vernunftding (νοητόν), das durch die Vernunfterkenntnis, die Episteme (ἐπιστήμη), erfaßt wird.

Diese Leistung der Eleaten ist von epochemachender philosophiegeschichtlicher Bedeutung. Durch sie wird der klassische Standpunkt der griechischen Philosophie, der Standpunkt eines

Plato und Aristoteles, allererst möglich gemacht. War die bisher besprochene Philosophie im wesentlichen sensualistisch, so begründen die Eleaten den neuen Standpunkt, den Rationalismus. Und dieser Rationalismus ermöglicht es ihnen, jene Postulate als erfüllbar zu bezeichnen, die die Skeptiker später als unerfüllbar ansahen.

Es gibt zwar keine real wirklichen Sinnendinge — der sensualistische Realismus im Wirklichkeitsproblem ist unzulänglich —, wohl aber real wirkliche Vernunftdinge: der rationalistische Realismus ist haltbar. Es gibt zwar keine objektiv-wahren Sinneserkenntnisse — der sensualistische Objektivismus im Wahrheitsproblem ist unzulänglich —, wohl aber objektiv-wahre Vernunfterkenntnisse: der rationalistische Objektivismus ist haltbar. Und zwar ergibt sich — auf Grund der inneren logischen Folgebeziehung zwischen den beiden Problemen — aus dem rationalistischen Standpunkt im Wirklichkeitsproblem der entsprechende Standpunkt im Wahrheitsproblem fast von selbst.

Wir wollen nunmehr zunächst den rationalistischen Realismus im Wirklichkeitsproblem und den rationalistischen Objektivismus im Wahrheitsproblem geschichtlich näher betrachten. Da ist zunächst zu erwähnen, daß die Eleaten in ihrer Stellungnahme zu unseren beiden Problemen Gesinnungsgenossen gehabt haben, die die Position zwar nicht mit gleicher Klarheit und radikaler Schärfe bezeichneten, aber trotzdem höchst beachtenswert sind, nämlich die Pythagoreer.

E. Cassirer macht [1]) mit Recht darauf aufmerksam, daß bereits von den Pythagoreern eine neue Art von Wahrheit — und wir fügen hinzu: auch eine neue Art von Wirklichkeit — entdeckt wurde. Es ist das eine Wahrheit und eine Wirklichkeit, die von der „sinnfälligen" Wahrheit und der Außenwelt- oder Sinnendingwirklichkeit des naiv sensualistischen Standpunktes grundverschieden ist. Die Pythagoreer bildeten „gegenüber der Geometrie der Ägypter, die noch in den nächsten praktischen Zielen empirischer Messung wurzelte", eine mathematische Wissenschaft aus, deren Wissenschaftlichkeit eben in ihrem Hinausgehen über das Empirisch-Sinnliche, in ihrem rationalistischen Charakter bestand.

[1]) a. a. O. S. 26.



Indem sie nun diesen ihren neugewonnenen rationalistischen Standpunkt und die begrifflichen Neuschöpfungen desselben über die Mathematik hinaus zu einer wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen verwandten, kamen sie zu ihrer eigenartigen Philosophie, die lehrt, daß die Zahl das Wesen aller Dinge sei, und daß Zahlenprinzipien die — keineswegs bloß formalen — Prinzipien aller Dinge seien. Bestärkt wurden sie in dieser ihrer Ansicht durch ihre Erfahrungen in der Musiktheorie und der Astronomie, Wissenschaften, die ja die Bedeutung von Zahlenharmonien für den Bestand des Wirklichen deutlich erkennen lassen.

So wird also Aristoteles die Entstehung der pythagoreischen Zahlenphilosophie im ganzen richtig charakterisieren, wenn er in seiner Metaphysik folgendes ausführt: „Die Pythagoreer ... haben sich mit dem Studium der Mathematik beschäftigt und zunächst diese gefördert; in dieser heimisch geworden, haben sie sodann die Prinzipien derselben zu Prinzipien des Seienden überhaupt machen zu dürfen geglaubt. Da nun unter den Prinzipien der Mathematik der Natur der Sache nach in erster Linie die Zahlen stehen, so glaubten sie in den Zahlen mancherlei Gleichnisse für das, was ist und geschieht, zu finden, und zwar hier eher als in Feuer, Erde oder Wasser. So bedeutete ihnen eine Zahl mit bestimmten Eigenschaften die Gerechtigkeit, eine andere Seele und Vernunft, wieder eine andere den rechten Augenblick, und so fand sich eigentlich für alles ein Gleichnis in einer Zahl. Da sie nun auch darauf aufmerksam wurden, daß die Verhältnisse und Gesetze der musikalischen Harmonie sich in Zahlen darstellen lassen, und da auch alle anderen Eigenschaften eine natürliche Verwandtschaft mit den Zahlen zeigten, die Zahlen aber das erste in der gesamten Natur sind, so kamen sie zu der Vorstellung, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und das gesamte Weltall sei eine Harmonie und eine Zahl. Was sich nur irgendwie an Übereinstimmungen zwischen den Zahlen und Harmonien einerseits und den Prozessen und Teilen des Himmelsgewölbes andererseits auftreiben ließ, das sammelten sie und suchten einen Zusammenhang herzustellen; wo ihnen aber die Möglichkeit dazu entging, da scheuten sie sich auch nicht vor künstlichen Annahmen, um

nur ihr systematisches Verfahren als streng einheitlich durchgeführt erscheinen zu lassen“ [1]).

Der Wirklichkeitsbegriff der Pythagoreer ist danach durchaus der des rationalistischen Realismus. Es gibt eine vom erkennenden Subjekt unabhängige reale Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die „rein für sich und ohne daß nach der Existenz der Einzelsubjekte und Einzelbeispiele gefragt zu werden brauchte“ (Cassirer), existiert. Aber diese reale Wirklichkeit ist keine Wirklichkeit von „Außenweltdingen“ oder „Sinnendingen“, sondern sie besteht in einem Inbegriff zahlenmäßiger Prinzipien, wie sie den Gegenstand des mathematischen Denkens bilden. Das Wirkliche ist nicht Gegenstand tatsächlicher oder auch nur möglicher Sinneswahrnehmung, ja, nicht einmal nach Analogie dieser vorstellbar, sondern es ist ausschließlich Gegenstand tatsächlichen oder möglichen (mathematischen) Denkens oder nach Analogie der im mathematischen Denken gedachten Gegenstände aufzufassen.

Das Kriterium des Wirklichen kann daher auch nur in einer durch das Denken — des näheren durch das zahlenmäßig-mathematische Denken — zu ermittelnden Bestimmung liegen. In diesem Sinne bestimmt der Pythagoreer Philolaos „das Begrenzende“ in seinem Gegensatz zum Unbegrenzten als Kriterium des Wirklichen, wobei die Zahl als Prinzip für die Erkenntnis dieser Begrenzung zu denken ist. Philolaos lehrte über die Natur: „Die Natur ward aber bei der Weltordnung aus Unbegrenztem und Begrenzendem zusammengefügt, wie denn auch die ganze Weltordnung und alles in ihr *aus diesem beiden besteht*.... Notwendig müssen die vorhandenen Dinge entweder alle begrenzend oder unbegrenzt oder beides zugleich sein. Dagegen nur unbegrenzt ⟨oder nur begrenzend⟩ können sie wohl nicht sein. Da sie nun offenbar weder aus lauter Begrenzendem bestehen noch aus lauter Unbegrenztem, so ist doch klar, daß die Weltordnung und was in ihr ist aus Begrenzendem und Unbegrenztem zusammengefügt ist ...“ [2]). Und endlich —

[1]) Metaphysik I 5, 985 b, 23 ff. Übers. v. A. Lasson, a. a. O. S. 17 f.

[2]) ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα ...... ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἶμεν πάντα ἢ



in deutlicher Hervorhebung des Begrenzenden als Wirklichkeitskriterium: „Überhaupt wird es nicht einmal ein Objekt der Erkenntnis geben können, wenn alles unbegrenzt wäre“ [1]). Die Zahl ist aber das Prinzip für die Erkenntnis, die „ratio cognoscendi“ dieser durch ihre Begrenzung wirklichen Wirklichkeit; denn: „in der Tat hat ja alles, was man erkennen kann, eine Zahl. Denn ohne sie läßt sich nichts erfassen oder erkennen“ [2]).

Wenn aber die Zahl die ratio cognoscendi für das Wirklichkeitskriterium des „Begrenzenden“ ist, d. h. wenn es zahlenmäßige Erkenntnisse sind, durch die wir das Wirkliche erkennen, dann muß in der Möglichkeit zahlenmäßiger Erkenntnis zugleich das Kriterium der Wahrheit liegen. Damit leiten wir vom rationalistischen Realismus zum rationalistischen Objektivismus über.

Daß zunächst die Stellungnahme des Philolaos zum Wahrheitsproblem eine rationalistische ist, daß also für ihn die Wahrheitserkenntnis nicht sinnliche Erkenntnis sein kann, sondern Vernunfterkenntnis, gedankliche Erfassung des Wirklichen sein muß, sehen wir schon aus seinen oben zitierten Worten: „Ohne die Zahl läßt sich nichts erfassen oder erkennen (οὔτε νοηθῆμεν, οὔτε γνωσθῆμεν)“. Das νοεῖν und γιγνώσκειν hat hier durchaus die Bedeutung eines gedanklichen Erfassens und eines begrifflichen Erkennens. Denn das, was durch diese Erkenntnis erkannt werden kann (das γιγνωσκόμενον), das Objekt dieser Erkenntnis (das γνωσούμενον), ist selbst gedanklicher Natur, ein „Gedankending“: die Zahl!

Der gesamten griechischen, rationalistischen Philosophie, der pythagoreischen ebenso wie der eleatischen, liegt „die Überzeugung zugrunde, die Welt müsse so beschaffen sein, daß sie auf eine unserem Geiste angemessene Weise in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt werden

περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον ⟨ἢ περαίνοντα μόνον⟩ οὔ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἐόντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τἆρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. Philolaos fragm. 1 u. 2. Diels a. a, O. Bd. I. S, 239 f.

[1]) ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων. Philolaos fragm. 3. Diels a. a. O. S. 240.

[2]) καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γάρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Philolaos fragm. 4. Diels, ebenda.

kann. Die mathematische [zahlenmäßige] Erkenntnis aber war diejenige, welche die durchsichtigsten Gesetze lieferte, also mußte das Weltbild auch mit Hilfe der Mathematik entworfen werden“ [1]), durch begrifflich-mathematische Erkenntnis erfaßt werden. „Wahr“ sind die Erkenntnisse, insofern sie auf einer derartigen zahlenmäßigen begrifflich-mathematischen Erfassung der Objekte beruhen. Diese zahlenmäßig-begriffliche Weise ist die „unserem Geiste angemessene“ Weise des Erkennens. Die auf diese Art gewonnenen Erkenntnisse stimmen — im Sinne des rationalistisch-objektivistischen Wahrheitsbegriffes — mit dem Gegenstand überein, auf den sie sich beziehen (mit dem γνωσούμενον). „Denn die Natur der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar, weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen“ [2]). Am klarsten und deutlichsten aber spricht sich folgende Stelle zugunsten der Zahl als Kriterium der Wahrheit aus: „Nichts von Lug nimmt die Natur der Zahl ... in sich auf. ... Denn ihrer Natur steht der Lug als unversöhnlicher Feind gegenüber, die Wahrheit aber ist dem Geschlechte der Zahl von Haus aus angeboren“ [3]).

Über die besondere Art und Weise, in der die Zahl für den menschlichen Geist kenntnisspendend wird und ihn die Wirklichkeit auf eine ihm angemessene Weise erkennen läßt, entwickelt nun Philolaos eine höchst eigenartige Hypothese, welche sich an eine den Alten geläufige mathemathische Begriffsbildung anschließt. Es ist dies die Hypothese vom „Gnomon“. Unter Gnomon verstanden die alten Mathematiker eine Figur, die sich aus der Vergleichung zweier Quadrate oder Parallelogramme ergab, und die

[1]) W. Freytag: Die Entwicklung der griechischen Erkenntnistheorie bis Aristoteles (Halle 1905, Niemeyer), S. 15.

[2]) γνωμικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἡγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ’ αὑτὰ οὔτε ἄλλω πρὸς ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω οὐσία. Philolaos fragm. 11. Diels, a. a. O. S. 243.

[3]) ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις .... πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾶι φύσει τὸ ψεῦδος, ἁ δ’ ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾶι τῶ ἀριθμῶ γενεᾶι. Philolaos fragm. 11. Diels, a. a. O. S. 244.



eine bestimmte geometrische Bedeutung hat. Auch fand die Theorie des Gnomons Anwendung in der Arithmetik bei der Ausziehung von Quadratwurzeln [1]). Den Pythagoreern war nun auf Grund ihrer mathematischen Studien und Forschungen diese besondere Art mathematischer Begriffsbildung wohlbekannt. Sie verfuhren mit ihr so, wie mit allen anderen mathematischen Begriffsbildungen auch: sie übertrugen sie aufs metaphysische Gebiet. Auch die Prinzipien der Gnomonlehre glaubten sie — mit Aristoteles zu sprechen — „zu Prinzipien des Seienden überhaupt machen zu dürfen“. In diesem Sinne lehrt Philolaos: „So aber bringt sie (sc. die Zahl) alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang

[1]) Gnomon nannten die Alten zunächst ein uraltes Meßinstrument der Astronomie. Speziell war es ein aufrechtstehender Stift, der auf einer mit Stundeneinteilung versehenen Tafel stand und als Schattenmesser diente.

Über den mathematischen Begriff des Gnomons berichtet Hultsch in „Pauly-Wissowa-Krolls Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft“, Bd. VII S. 1500 ff. folgendes:

a) Geometrische Bedeutung. „Aus der Vergleichung zweier Quadrate oder rechtwinkliger oblonger Parallelogramme ergab sich unter der Voraussetzung, daß die kleinere Figur nur mäßig von der größeren überragt wurde als Unterschied die Form ⎣⎣ oder ⎣⎣, die als Winkelmaß gedeutet und ebenfalls Gnomon benannt wurde..... Bei Euklid elem. II def. 2 ist dieser Ausdruck auf den Unterschied von zwei Parallelogrammen, gleichviel ob sie recht- oder schiefwinklig waren, ausgedehnt worden. An zwei Seiten des kleineren Parallelogramms und an seine verlängerte Diagonale lehnten sich dann zwei Streifen an, die zusammen den Gnomon oder Überschuß des größeren Parallelogramms über das kleinere darstellten.“

b) Arithmetische Bedeutung. „In der Arithmetik hat die Theorie des Gnomon ihre Anwendung bei der Ausziehung von Quadratwurzeln gefunden. Setzen wir $a$ = Seite des kleineren Quadrates und $b$ = Überschuß der Seite des größeren Quadrates im Vergleich zu $a$ und nehmen an, daß beim Wurzelausziehen $a^2$ gefunden worden ist, so bleibt in der geometrischen Figur ein Gnomon übrig, der zwei παραληρώματα von der Form $a \cdot b$, und das Quadrat über $b$ enthält. Aus diesem Überschuß sind dann, soweit als tunlich, die Bruchteile der Wurzel zu entnehmen. Cantor Vorles. $I^2$ 460 ff. Hultsch, u. Arithmetica § 15 f.

Die fortschreitende Summierung der ungeraden Zahlen von 1 ab ergibt die Reihe der Quadratzahlen, denn es ist $1 + 3 = 2^2$, $1 + 3 + 5 = 3^2$ usw. Indem die ungeraden Zahlen, wie ich vermute, von 3 ab alternierend zu den Schenkeln eines rechten Winkels beigeschrieben wurden, entstand eine an ein Winkelmaß erinnernde, ebenfalls Gnomon benannte Figur.“

innerhalb der Seele und macht sie dadurch kenntlich und einander entsprechend nach des Gnomons Natur, indem sie ihnen Körperlichkeit verleiht und die Verhältnisse der begrenzenden und unbegrenzten Dinge jegliches für sich scheidet“ [1]). In der Welt der mathematischen Gedankendinge hatte der Gnomon eine gewisse, mathematische Begriffsrealitäten schaffende und ordnende Bedeutung. So wirkte er auf diesem Gebiete „kenntnisspendend“. So sollte der Gnomon auch in der Welt der Gedankendinge überhaupt, in der Welt des rational-real Wirklichen, zu der sich den Pythagoreern jene mathematische Gedankenwelt erweiterte, in gleichem Sinne wirken. Die Erkenntnis, die uns der Gnomon hier zu spenden vermag, ist eine Erkenntnis der Wahrheit im rationalistisch-objektivistischen Sinne. Der Erkenntnisinhalt, der „nach des Gnomons Natur“ gewonnen ist, stimmt überein mit dem real wirklichen Vernunftding, auf das sich die Erkenntnis richtete. So lehrt uns das zitierte Fragment des Philolaos die metaphysische Wendung kennen, die die Gnomonlehre bei den Pythagoreern nahm, und zeigt uns, wie diese Wendung für die spezielle Ausgestaltung des rationalistischen Objektivismus der Pythagoreer bestimmend wurde. Gleichzeitig ist aber das Fragment für uns auch deshalb besonders interessant, weil es uns zeigt, daß der Rationalismus im Wirklichkeits- und im Wahrheitsproblem bei den Pythagoreern zwar deutlich vorhanden, aber gewiß nicht so rein ausgeprägt war, wie bei den Eleaten. Begriff und Sein, intellektuelle Prinzipien und Sinnendinge — so bemerkt Cassirer mit Recht — gehen hier noch unterschiedslos ineinander auf. Der Rationalismus im Wirklichkeitsproblem ist noch nicht rein ausgeprägt. Denn es ist offenbar noch ein Kleben am Sensualismus der vorwissenschaftlichen Weltanschauung, wenn die wirklichkeitssetzende Kraft des Gnomons dadurch bezeichnet wird, daß von ihm gesagt wird, es „verleihe den Dingen Körperlichkeit“ (ἀπεργάζεται σωματῶν). Auch der Rationalismus im Wahrheitsproblem ist nicht reinlich vollzogen. Denn es wird von der Zahl gesagt, sie

[1]) νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Philolaos fragm. **11**. Diels, a. a. O. S. 243.



mache die Dinge für die Vernunfterkenntnis „nach des Gnomons Natur“ dadurch zugänglich, daß sie sie „innerhalb der Seele mit der Sinneswahrnehmung in Einklang bringe“ (καττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει).

Wir gehen nunmehr zu der klareren und bestimmteren Ausprägung des rationalistischen Realismus und Objektivismus bei den Eleaten über. Bei Xenophanes finden wir diese Lehrmeinung noch nicht scharf gefaßt und folgerichtig durchgeführt, sondern nur erst angedeutet. Bei dem fahrenden Rhapsoden, dem rastlosen Wanderer, dem Ruhe und Anlaß zu systematischer Ausarbeitung des Beobachteten und Ersonnenen während des größten Teiles seines Lebens fehlten, darf uns dies nicht wundernehmen. Wir wiesen oben darauf hin, daß Eleatismus und Skeptizismus insofern in ihren Wurzeln zusammenhängen, als beide den Unzulänglichkeiten des Idealismus und Subjektivismus gegenüber den Realismus und Objektivismus als Postulat aufstellen. Auch Xenophanes mag diese Unzulänglichkeiten gefühlt haben, und dieses Gefühl mag dazu beigetragen haben, daß er einem ausgesprochenen Stimmungsskeptizismus verfiel, wie er bei einem Philosophen begreiflich ist, welcher jenes skeptisierende Postulat bereits in unbestimmter Weise innerlich für sich aufgestellt hat, ohne es schon in dem rationalistischen Sinne der entwickelten eleatischen Philosophie als erfüllbar bezeichnen zu können. „Und was nun die Wahrheit betrifft, so gab es und wird es niemand geben, der sie wüßte in bezug auf die Götter und alle die Dinge, welche ich erwähne. Denn spräche er auch einmal zufällig das allervollendetste, so weiß er's selber doch nicht. Denn nur Wahn ist allen beschieden“ [1]). Nicht mehr als einen Stimmungsskeptizismus, nicht eine erkenntnistheoretische begründete skeptische oder gar „nihilistische“ Überzeugung möchte ich in dieser Äußerung des Rhapsoden von Kolophon erblicken. Denn wenn hier auch nicht nur die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis im allgemeinen bezweifelt,

[1]) καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε. δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.
Xenophan. fragm. 34. Diels, a. a. O. S. 51 f.

sondern im besonderen ein Kriterium der Wahrheit ausdrücklich geleugnet wird („so weiß er's selber doch nicht"), so lassen sich doch dem Fragment andere an die Seite stellen, die mit einem erkenntnistheoretisch festbegründeten Zweifel an der Möglichkeit jeder Wahrheitserkenntnis unvereinbar sind. So wird die Möglichkeit eines allmählichen Fortschritts zur Wahrheitserkenntnis hin ausdrücklich anerkannt in den Worten: „Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere" [1]).

Parmenides, der die Lehre seines Vorgängers schärfer faßte und folgerichtig durchführte, bleibt nicht bei diesen Andeutungen der Möglichkeit eines Fortschrittes zur Wahrheit, die einen allgemeinen Stimmungsskeptizismus gelegentlich unterbrechen, stehen, sondern er zeigt deutlich, wo die Wahrheit zu suchen ist. Dem Idealismus im Wirklichkeitsproblem, dem Subjektivismus im Wahrheitsproblem stellt er die Forderung des Realismus und Objektivismus klar entgegen, und zeigt zugleich, wie diese Forderung zu erfüllen ist: durch Verlassen der sensualistischen Vorurteile und Hinwendung zu einem unerschrockenen Rationalismus. Dieser unserer Auffassung steht nun die bekannte Tatsache scheinbar entgegen, daß Parmenides in seinem Lehrgedicht über die Natur eine Zweiteilung macht: während der erste Teil ganz im Sinne unserer Darstellung den strengen Rationalismus lehrt und den Forderungen des rationalistischen Realismus und Objektivismus gerecht wird, stellt sich der zweite Teil ganz auf den Boden der unzulänglichen Voraussetzungen der sensualistischen Weltanschauung. Dabei hat es zunächst durchaus den Anschein, als ob der Philosoph von Elea in beiden Teilen des Lehrgedichtes eigene Anschauungen vortrage, und Diogenes Laertios berichtet auch ausdrücklich, Parmenides habe eine doppelte Philosophie gelehrt, die eine der Wahrheit, die andere der „Meinung" entsprechend [2]). Ähnlich meldet Alexander von Aphrodisias, unser

———

[1]) οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.
Xenophan. fragm. 18. Diels, a. a. O. S. 49.

[2]) Diog. Laert. IX, 22 δισσήν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν. Diels, a. a. O. S. 106.



Philosoph habe „beide Wege beschritten", den der Wahrheit und den der Meinung [1]). Dieser Auffassung scheinen auch die Worte des Aristoteles (Metaphysik 986 b, 30 ff.) zu entsprechen, daß sich Parmenides, neben seiner Lehre vom einen Seienden, „gezwungen" gesehen habe, sich auf die Erscheinungen und die Vielheit der sinnlichen Wahrnehmung einzulassen. So kommt anscheinend ein Widerspruch in die Lehre des Eleaten hinein. Noch Überweg behauptet: „Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittlung; die Entstehung eines Scheines ist nicht erklärt und mit dem obersten Prinzip der parmenideischen Doktrin unverträglich" [2]). Es war von jeher ein beliebter Gegenstand der Erprobung philosophischen und philologischen Scharfsinnes, Versuche zur Beseitigung dieses „Widerspruches" zwischen den beiden Teilen des Lehrgedichtes zu machen. Eine erste Hypothese will, daß für die Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides aufstellt, nur „hypothetische" Gültigkeit beansprucht werden soll. Angesichts des unversöhnlichen Widerspruches, in dem die Erklärungsgrundsätze des zweiten Teiles des Lehrgedichtes zu denen des ersten stehen und angesichts des radikalen Dogmatismus unseres Philosophen halte ich diese Hypothese für schlechterdings ausgeschlossen. Plausibler erscheint eine zweite Hypothese — die wohl als die gegenwärtig verbreitetste angesehen werden kann, und die sich scheinbar auf Aristoteles berufen kann — nach der Parmenides den allzu schroffen Gegensatz seiner rationalistischen Spekulationen mit dem „Sinnenschein", auf den die gemeine Meinung baut, gefühlt und deshalb „unbefangen" seiner Darlegung der Wahrheit eine solche der Meinungen der Menschen hinzugefügt habe. Es ist nun aber nicht abzusehen, weshalb sich der sonst zu Abschwächungen seiner Lehrmeinung und Zugeständnissen wenig geneigte Philosoph zu dieser „unbefangenen" (sic!) Konzession an die Meinungen der Menschen bequemt haben soll, wenn er nicht diesen Meinungen wenigstens einen Kern von Berechtigung zuerkannt hätte. Eine solche Anerkennung würde ihn aber sofort mit seiner „wahren" Lehre in Widerspruch gesetzt haben,

———

[1]) Alex. in Metaphys. A 3, 984, 63 ἐπ' ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδούς κτλ. Diels, a. a. O. S. 107.

[2]) Überweg, a. a. O. S. 62.

deren Grundprinzipien kein versöhnliches „sowohl — als auch“ dulden, sondern ein rigoroses ein „entweder — oder“ fordern.

Um unsererseits ein Urteil darüber zu gewinnen, wie das Verhältnis zwischen den beiden Teilen des Lehrgedichtes zu beurteilen ist, wollen wir zunächst einmal den genauen Wortlaut der Stellen des Gedichtes betrachten, in denen Parmenides selbst das Verhältnis zwischen dessen beiden Teilen bezeichnet. Nachdem sich unser Philosoph durch von Heliadenmädchen gelenkte Rosse zum Sitz der Göttin der Weisheit hat führen lassen, läßt er diese Göttin folgende Worte an ihn richten: „So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und der Sterblichen Meinungen (δόξας), denen verläßliche Wahrheit nicht innewohnt. Doch wirst Du trotzdem auch das erfahren, wie man bei gründlicher Durchforschung annehmen müßte, daß sich jenes Scheinwesen verhalte“ [1]). Nachdem dann der Philosoph an der Hand der Göttin den Weg der Wahrheit zu Ende durchschritten hat, sagt seine Führerin: „Damit beschließe ich mein verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit. Von hier ab lerne die menschlichen Meinungen (δόξας) kennen, indem Du meiner Verse trüglichen Bau anhörst“ [2]). Die alsdann vorgetragenen naturphilo-

[1]) Parmenid. fragm. 1. Vers 28 ff.

. . . . . . . . . χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
⟨ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα⟩.

Diels, a. a. O. S. 115.

[2]) Parmenid. fragm. 8. Vers 50 ff.

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Diels, a. a. O. S. 121.

Diels übersetzt an beiden Stellen das „δόξας“ mit „Wahngedanken“. Nun soll aber m. E. im zweiten Teil des Lehrgedichtes nicht nur eine Ablehnung gewisser, auch vom immanent-kritischen Standpunkte aus unhaltbarer Lehren der Naturphilosophen gegeben werden (diese Lehren könnte man freilich als „Wahngedanken“ bezeichnen), sondern auch eine „Erklärung der Welt des Scheins“ geliefert werden, die der immanenten Kritik standhält. Dieser Erklärungsversuch kann aber gewiß nicht als „Wahngedanke“ bezeichnet werden, auch wenn er von Voraussetzungen ausgeht, die eine transeunte Kritik als



sophischen Meinungen „erinnern“ (wie Überweg sich ausdrückt) in auffallendster Weise an Lehren der zeitgenössischen Naturphilosophie — Anaximander, Heraklit — und der Pythagoreer. Das ist nicht merkwürdig. Denn Parmenides hatte alle Veranlassung, sich mit diesen Lehren auseinanderzusetzen. Interessierte er sich doch selbst lebhaft für naturphilosophische Fragen. Die Bedürfnisse dieses Interesses wären nun offenbar keineswegs befriedigt worden, wenn unser Philosoph auf eine Auseinandersetzung mit den Theorien über das „Scheinwesen“ der uns in sinnlicher Wahrnehmung gegebenen Natur völlig verzichtet hätte, mit der Begründung, daß diese Theorien ja doch alle von grundsätzlich falschen Voraussetzungen ausgingen. Wir können uns denken, wieviel der eleatische Philosoph an diesen Theorien auch dann noch auszusetzen gehabt haben wird, wenn er von der grundsätzlichen Falschheit ihrer Voraussetzungen einmal absah. Wir können uns denken, wie unsympathisch ihm a u c h i m e i n z e l n e n die Lehren eines Heraklit gewesen sein müssen, wie sehr ihm die Gedanken, die der mystische Philosoph von Ephesos über die Natur ersonnen und ausgesponnen hat, als „Wahngedanken“ erscheinen mußten. Wir können begreifen, daß er so weit ging, die heraklitischen Theorien mit den Vorurteilen der im Sinnenschein befangenen Menge zu identifizieren, „wie sehr auch Heraklit selbst diese Gleichsetzung mit Entrüstung abgewiesen haben würde“ (Überweg). Kurz, wir können erkennen, wie viel ihm an einer „gründlichen Durchforschung“ (διὰ παντὸς πάντα περῶντα) auch des „Scheinwesens“ gelegen sein mußte. Von hier aus versteht es sich nun fast von selbst, wie wir das gegenseitige Verhältnis der beiden Teile des Lehrgedichtes aufzufassen haben. Der erste Teil gibt uns die Philosophie des Parmenides selbst, den strengen Rationalismus, dem Konzessionen — wenn auch nur in Form einer „Hypothese“ — an den Sensualismus der gemeinen Meinung und der nichteleatischen Naturphilosophen schlechterdings unmöglich sind. Die Lehren der Sensualisten sind bloße „Meinungen“, denen irgendwelche verläßliche Wahrheit nicht innewohnt. Diese ist vielmehr einzig und allein in dem „weit ab von der Menschen

unhaltbar erkennen läßt. Ich habe daher für „Wahngedanken“ den als Übersetzung für δόξα auch sonst geläufigen Ausdruck „Meinungen“ eingesetzt.

Pfade“ liegenden Reiche der Vernunftphilosophie zu suchen, die der erste Teil des Lehrgedichtes entwickelt. Die vom Standpunkt dieser allein wahren Philosophie unternommene transeunte Kritik der sensualistischen Systeme läßt diese sämtlich als in ihren Grundvoraussetzungen verfehlt erscheinen. Aber auch eine immanente Kritik, die von diesen falschen Voraussetzungen aus die zeitgenössischen Naturphilosophien prüft, wird in diesen — namentlich in der Philosophie des Verfechters der Lehre vom beständigen Fluß aller Dinge — im einzelnen erschreckend viele Unzulänglichkeiten finden. Eine gründliche Durchforschung auch des „Scheinwesens“, gründlicher als sie bisher von irgendeinem Philosophen betrieben worden ist, ist daher sehr am Platze. Parmenides ist überzeugt, im zweiten Teil seines Lehrgedichtes eine Darstellung dieses Scheinwesens vom sensualistischen Standpunkt aus gegeben zu haben, die so gründlich ist, wie das auf diesem Standpunkte überhaupt möglich ist, so daß seine Darstellung allen bisherigen sensualistischen Naturphilosophen überlegen ist. Daher sagt er: „Diese Welteinrichtung teile ich dir, *scheinbar* wie sie ist, ganz mit; *so ist's unmöglich, daß dir irgendwelche menschliche Ansicht den Rang ablaufe*“[1]).

So ergibt die Unterscheidung zwischen transeunter und immanenter Kritik die denkbar einfachste Lösung des Problems des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichtes. Es verhält sich mit diesen beiden Teilen ganz ähnlich, wie mit den skeptischen und den den Heraklitismus befürwortenden, angeblich dogmatischen Äußerungen des Skeptikers Ainesidemos. Die Stellung des Parmenides zum ersten Teil des Lehrgedichtes entspricht der des Ainesidemos zum radikalen Skeptizismus; das „gründlich durchforschte Scheinwesen“ bedeutet für den eleatischen Philosophen dasselbe, wie der Heraklitismus für jenen Skeptiker.

Bei Annahme dieser Deutung verschwindet zugleich jeder „Widerspruch“ aus der Lehre des Verfassers des Lehrgedichtes: er ist strenger dogmatischer Rationalist, er stellt den Realismus

---

[1]) Vers 60 f.: τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.
Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 122.



im Wirklichkeits- und den Objektivismus im Wahrheitsproblem als Postulate auf und hält diese beiden Postulate für im Sinne seines Rationalismus erfüllbar.

Wir wenden uns zunächst dem Wirklichkeitsproblem zu, so wie es sich für Parmenides darstellt. Da gilt es vorab, zu dem vielumstrittenen Problem Stellung zu nehmen, wie die eigenartige Beziehung zu verstehen ist, in die der eleatische Philosoph dieses Wirkliche — das Seiende — zum Denken und seinen Funktionen setzt. Die Schwierigkeit dieses Problemes steckt in dem Umstand, daß der Wortlaut der Fragmente, die den parmenideischen Rationalismus fest begründen, leicht zu der Deutung verführt, als nehme unser Philosoph dem Wirklichkeitsproblem gegenüber gar nicht eine realistische, sondern im Gegenteil eine streng und extrem idealistische Stellung ein.

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ist uns als Ausspruch unseres Philosophen überliefert (fragm. 5.) und Diels übersetzt (a. a. O. S. 117): „Denn *das Seiende* denken und sein ist dasselbe.“ Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα heißt es ferner im ersten Teil des Lehrgedichtes. Diels übersetzt (a. a. O. S. 120): „Denken und des Gedankens Ziel ist eins.“ Worauf gründet sich aber diese Einheit? Wir erfahren es sogleich: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν. „Denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen.“

Wird nicht in diesen Stellen die ideale Wirklichkeit des Seienden begründet? Wenn das Seiende denken und sein dasselbe ist: ist dann nicht die Wirklichkeit dieses Seienden lediglich eine solche im Denken, im Bewußtsein, also eine ideale Wirklichkeit? Wenn — wie dies die Diels'sche Übersetzung zum Ausdruck zu bringen scheint — Parmenides tatsächlich die Identität des Seins mit dem Inhalt des Denkens, also einer Bewußtseinsfunktion, gelehrt haben sollte, dann wäre freilich unsere Auffassung vom rationalistischen „Realismus“ des Philosophen falsch und wir müßten ihm einen Idealismus im Wirklichkeitsproblem zuschreiben, der grundsätzlich gleich wäre mit dem Idealismus der späteren heftigen Feinde der Eleaten, der Sophisten. Denn einen vom Standpunkt des gegenwärtigen Problemzusammenhangs aus nur modalen, nicht grund-

sätzlichen Unterschied sehe ich darin, daß der Idealismus der Sophisten sensualistisch ist, während der (vermeintliche) Idealismus des Parmenides dagegen rationalistisch begründet wäre. Die in der „Welt als Gedanke“ wie die in der „Welt als Vorstellung“ wirklichen Dinge besitzen in genau gleicher Weise nur eine „ideale“ Wirklichkeit. Diese sind lediglich im vorstellenden, jene lediglich im denkenden Bewußtsein wirklich.

Nun halte ich aber die Diels'sche Übersetzung „denn *das Seiende* denken und sein ist dasselbe“ für bedenklich. Zunächst schon deswegen, weil sie mißverständlich ist. Ihrem Wortlaute nach könnte man sie nämlich so deuten, als ob Parmenides die Existenz des denkenden Subjektes durch seinen Satz habe sicherstellen wollen, als ob er habe sagen wollen: das Sein des Denkenden ist identisch mit dem Sein des Seins; weil und indem einer ein Seiendes denkt, ist er auch. Der eleatische Philosoph hätte danach mit seinem Ausspruch gar nichts anderes sagen wollen, als später Descartes mit seinem „cogito, ergo sum“ oder besser „cogito, id est sum“. Diese Auffassung erscheint mir nun völlig unhaltbar.

Parmenides will mit seinem Satz offenbar etwas über den Denkprozeß und das gedachte Objekt, nicht etwas über das denkende Subjekt aussprechen.

Was aber soll über Prozeß und Objekt des Denkens ausgesprochen werden? Die Diels'sche Übersetzung läßt hier — nachdem die Beziehung auf das Subjekt ausgeschlossen ist — nur die Deutung übrig: Gedacht werden und Sein ist identisch. Wir hätten also ganz den „Idealismus“ Berkeley'scher Art, nur daß an Stelle des esse gleich percipi ein esse gleich cogitari getreten ist.

Einen solchen Idealismus dem Parmenides zuzuschreiben, halte ich nach allem, was uns von ihm überliefert ist, für völlig unmöglich.

Diese ganze Auffassung wird nun aber sofort unnötig, wenn wir das τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι nicht im Sinne der Diels'schen Übersetzung, sondern folgendermaßen deuten: „Etwas denken und es als seiend annehmen, ist dasselbe.“ In diesem Sinne deutet auch Überweg die Stelle: „Was gedacht wird, ist auch, es läßt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht



Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken“ [1]). Diese Deutung, welche — wie Überweg richtig hervorhebt — die aus dem ganzen Zusammenhang der Verse hervorgehende ist, würde, in moderne Terminologie gekleidet, besagen: Wirklichsein und intentionaler Gegenstand des Denkens sein, ist dasselbe. Alles was Gegenstand des Denkens sein, d. h. in sinnvollen Urteilen „gemeint“ sein kann, ist wirklich; und umgekehrt, alles Wirkliche kann Gegenstand des Denkens werden, kann in sinnvollen Urteilen „gemeint“ sein. „Des Gedankens Ziel“ (das οὕνεκέν ἐστι νόημα) wäre also der „intentionale Gegenstand“, und die Stelle „denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen“ wäre im Sinne unserer Auslegung zu deuten: das Denken „findet sich in dem Seienden ausgesprochen“, d. h. es hat in ihm seinen intentionalen Gegenstand. Ein gegenstandsloses Denken, ein Denken also, das nicht in einem Seienden seinen intentionalen Gegenstand fände, gibt es nicht. Wenn ich an etwas denke, so denke ich eben stets notwendig an etwas. Das Nichtetwas, das Unwirkliche, das Nichtseiende als Gegenstand des Denkens anzunehmen, ist ein Widerspruch in sich selbst.

So kommen wir zur negativen Formulierung unseres Grundsatzes: Was nicht Gegenstand des Denkens werden kann, was nicht in sinnvollen Urteilen gemeint sein kann, ist auch nicht wirklich; und umgekehrt, was nicht wirklich ist, kann auch nicht Gegenstand des Denkens, nicht in sinnvollen Urteilen „gemeint“ werden. Das „runde Viereck“ z. B. ist ebenso unwirklich, wie undenkbar. Diese Bedeutung lege ich der parmenideischen Lehre bei, daß das Nichtseiende ebenso wenig sein als gedacht werden könne; eine Lehre, die er der anderen: Nur das Seiende ist, und nur das Seiende kann gedacht werden, stets zur Seite stellt. Bei jeder anderen Interpretation verliert die eigentümliche Lehre des Parmenides vom Nichtseienden ihre erkenntnistheoretische Bedeutung und wird geradezu banal.

Trifft unsere Auslegung ins Schwarze, dann fällt offenbar die Theorie vom Idealismus des Parmenides im Wirklichkeitsproblem ohne weiteres dahin. Wenn „Sein“ und „intentionaler Gegenstand

[1]) Überweg, a. a. O. S. 59.

des Denkens sein“ Wechselbegriffe sind, dann ist die Wirklichkeit des Seins eben nicht lediglich eine solche in unserem Bewußtsein (Denken). Die Gegenstandstheorie ist vielmehr durchaus realistisch. Der Begriff des Intentionalen soll eben zum Ausdruck bringen, daß der wirkliche Gegenstand in seiner Wirklichkeit nicht durch das Bewußtsein „gesetzt“ oder lediglich im Bewußtsein „gegeben“ ist, sondern vielmehr eine dem Bewußtsein gegenüber selbständige, reale Wirklichkeit besitzt. Seine Beziehung zum Bewußtsein kann daher auch nicht durch Ausdrücke bezeichnet werden, die seine Wirklichkeit in Abhängigkeit zum Bewußtsein bringen oder gar ihm nur eine „bewußtseinsimmanente“ Wirklichkeit zuschreiben. Der bewußtseinsabhängige bzw. bewußtseinsimmanente, durch das Bewußtsein „gesetzte“ oder im Bewußtsein „gegebene“ Bewußtseinsinhalt ist streng zu unterscheiden von dem bewußtseinsunabhängigen, selbständigen, real-wirklichen Gegenstand des Bewußtseins. Bei den Eleaten ist nun natürlich diese moderne gegenstandstheoretische Begriffsbildung noch nicht entwickelt — ebensowenig wie bei irgendwelchen anderen antiken Philosophen. Aber im Sinne des in dieser Begriffsbildung steckenden Realismus glauben wir die zitierten Fragmente des Parmenides deuten zu dürfen.

Mit alledem scheint uns der rationalistische Realismus des Parmenides in seinen Grundlagen genügend sichergestellt zu sein. Es handelt sich nunmehr um den weiteren Ausbau dieses neuen Wirklichkeitsbegriffes. Das Kriterium des Wirklichen haben wir gefunden. Es bestand darin, daß das Wirkliche „intentionaler“ Gegenstand des Denkens werden kann. Nunmehr handelt es sich um die Merkmale dieses Wirklichen. Diese bringt uns nun unser Lehrgedicht in fast erdrückender Fülle bei. Es heißt vom Seienden: „Weil unentstanden (Diels: ungeboren), ist es auch unvergänglich, ganz, von einer Art (Diels: eingeboren), unerschütterlich und ohne Ende“[1]). „Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig

[1]) Vers 3 ff.: . . . . . ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.
Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 119.

Ich weiche hier in der Übersetzung an zwei Punkten von Diels ab, indem ich erstens ἀγένητον statt mit „ungeboren“ mit „unentstanden“ und zweitens μουνογενές statt mit „eingeboren“ mit „von einer Art“ wiedergebe. Das sprachlich durchaus statthafte „unentstanden“ scheint mir viel ungezwungener den Sinn der Stelle wiederzugeben und für eine metaphysische Begriffsbestimmung besser zu passen, als das etwas gekünstelte, ohne Not zum Bilde greifende: ungeboren.

μουνογενές als „eingeboren“ würde zunächst sachlich dem ἀγένητον — sowohl im Sinne von ungeboren als auch von unentstanden — widersprechen. Denn das „Eingeborene“ verdankt seine Entstehung, sein Wirklichwerden doch eben der Geburt. Es tritt mit der Geburt zugleich ins Dasein.

Sprachlich aber ist die den sachlichen Widerspruch vermeidende Übersetzung mit „von einer Art“ zulässig. Denn μονογενής kommt nicht nur in der Bedeutung „einzeln, allein geboren oder einziger Sohn“, sondern auch in der Bedeutung: „von gleichem Geschlecht, gleicher Gattung, gleicher Art“ vor. Euripides Hel. 1701: μονογενοῦς ἀφ' αἵματος. Plat. Legg. III, 691 d: δίδυμον ὑμῖν φυτεύσας τὴν τῶν βασιλέων γένεσιν ἐκ μονογενοῦς. Auch bei den Grammatikern kommt μονογενής als: „von einem Geschlecht“ vor.



ist“[1]). Ferner ist das Sein „unbeweglich“[1]). Auch „darf es nicht ohne Abschluß sein. Denn es ist mangellos. Fehlte ihm der [Abschluß], so wäre es eben durchaus mangelhaft“[2]). „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist das Seiende abgeschlossen nach allen Seiten hin, vergleichbar der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark“[3]).

Wir haben hier den ersten eindringlichen Versuch vor uns, das „Wesen des Seienden“ im Sinne des Rationalismus nach seinen begrifflichen Merkmalen zu bestimmen. Dieser Versuch ist von epochemachender philosophiegeschichtlicher Bedeutung. Er zeigt uns die innere Verwandtschaft einer jeden auf das „Wesen des Seienden“ ausgehenden, d. h. einer jeden metaphysischen Philosophie mit dem Rationalismus. Indem die griechische Philosophie sich unter dem maßgebenden Einfluß der Eleaten und weiterhin,

[1]) Vers 22: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον.
. . . . . . . . . . . . . . . .
Vers 26: αὐτὰρ ἀκίνητον . . . . . . . . . .
Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 120.

[2]) Vers 32 f.: οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
Diels, ebenda.

[3]) Vers 42 f.: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ·
Parmenid. fragm. 8. Diels, a. a. O. S. 121.

in anderem sachlichen Zusammenhange, des Sokrates rationalistischen Tendenzen hingab, war ihr zugleich ihr wesentlich metaphysischer Charakter vorgezeichnet. In den großen klassischen philosophischen Systemen des Altertums gehen Metaphysik und Rationalismus Hand in Hand. Dieses Bündnis hat den Untergang der antiken Philosophie und der antiken Kultur überhaupt überdauert. Es bleibt im patristischen und scholastischen Zeitalter bestehen und tritt besonders stark hervor in den großen Systemen zu Beginn der neuzeitlichen Philosophie, bei Descartes, Leibniz und vor allem bei Spinoza. Ich betrachte es als eine der wesentlichsten Neuleistungen unseres Zeitalters auf philosophischem Gebiete, mit dieser mächtigen Tradition gebrochen und gezeigt zu haben, daß die Metaphysik auch mit der dem Rationalismus entgegengesetzten Denkweise, mit dem Empirismus, ein Bündnis eingehen kann. Nicht nur nach der spezifischen Methode des Rationalismus, auf dem Wege der Deduktion, sondern auch nach der vom Empirismus ausgebildeten Methode der Induktion lassen sich in der Metaphysik Ergebnisse gewinnen. Im Sinne dieses neuen Bündnisses der Metaphysik erstrebt Eduard von Hartmann in seiner Philosophie des Unbewußten „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode", und in diesem Streben sind ihm viele moderne Philosophen, bei aller Verschiedenheit ihrer sonstigen Überzeugungen, verwandt. „Die Idee einer induktiven, aus den übrigen Wissenschaften hervorwachsenden und sie ergänzenden Metaphysik" ist typisch für unser Zeitalter. „G. Th. Fechner, E. von Hartmann und W. Wundt darf man wohl als die Philosophen bezeichnen, die zuerst mit vollem Bewußtsein die Idee einer induktiven Metaphysik zur Ausführung gebracht haben." (Külpe.)

Traditionell dagegen ist die Vereinigung metaphysischer und rationalistischer Denkweise. Des Parmenides Wesensbestimmung des Seienden durch seine auf begrifflich-deduktivem Wege ermittelten Merkmale bietet uns hierfür ein erstes, monumentales Beispiel, und es ist höchst merkwürdig und gewiß kein Zufall, wenn dabei seine begrifflichen Bestimmungen eine ganz auffallende Ähnlichkeit zeigen mit denen eines großen neuzeitlichen Philosophen, nämlich mit denen des Begründers der deutschen Philosophie: Leibniz. Der griechische Denker des 6. vorchristlichen



und der deutsche Philosoph des 17. christlichen Jahrhunderts reichen sich hier — gleichsam über die Jahrhunderte hinweg — im Geiste der rationalistischen Metaphysik die Hand.

Die Parallele läßt sich im einzelnen durchführen. Beide Philosophen geben zunächst ein grundlegendes ursprüngliches Merkmal des „wahrhaft Seienden" an, Leibniz — im Anfang seiner „Monadologie" — die Einfachheit, als deren Wechselmerkmal er die Teilelosigkeit ansieht; Parmenides das Unentstandensein. Bei beiden Philosophen werden dann aus dem ursprünglichen Merkmal in verschiedenen Ableitungsstufen weitere Merkmale abgeleitet; Leibniz leitet aus der Einfachheit und Teilelosigkeit die Ausdehnungs- und Gestaltlosigkeit sowie die Unteilbarkeit ab; für Parmenides folgt aus dem Nichtentstandensein die Unvergänglichkeit, Ganzheit, Einartigkeit, Unerschütterlichkeit und Endlosigkeit; aus der Ein- oder Gleichartigkeit ergibt sich dann wieder — als abgeleitetes Merkmal nächst niederer Ableitungsstufe — die Unteilbarkeit, während aus der Mangellosigkeit sich die Unabgeschlossenheit ableiten läßt.

Es ist nicht Formalismus, auf diese logische Struktur der parmenideischen Wesensbestimmung des Seienden hinzuweisen und sie in Parallele zu den Bestimmungen zu setzen, die Leibniz von seiner „Monade" oder „einfachen Substanz" gibt. Denn dieser Parallelismus der Ideenentwicklung gibt uns das Recht, Analogien aus der leibnizschen Substanzlehre zur Unterstützung da heranzuziehen, wo uns die Feststellung des Sinnes der Bestimmungen über das Seiende im parmenideischen Lehrgedicht Schwierigkeiten bereitet. So lernen wir z. B. einsehen, daß das ἀγένητον, das Parmenides vom Seienden aussagt, treffender als mit „ungeboren" durch „unentstanden" wiedergegeben wird, indem der Satz: „weil das Seiende unentstanden ist, deshalb ist es auch unvergänglich" genau entspricht dem leibnizschen: „il n'y a aucune [manière concevable] par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement" und „il n'y a aussi point de dissolution à craindre" (Monad. 5 u. 4). Ebenso entspricht das μουνογενές des Parmenides der leibnizschen Bestimmung, daß die Monade keine Veränderung und keinen Wechsel in ihrem Innern erfahren kann (pas être altérée, ou changée dans son intérieur; Monad. 7), weil sie durch ein sie

individualisierendes „principe interne", das ihre „dénomination intrinsèque" ausmacht, ein für allemal in ihrer Wesensart festgelegt ist. Ähnlich will Parmenides sagen, daß das Seiende keinem inneren Wechsel unterliege, sondern — vom Flug der Zeiten unberührt und räumlichen Veränderlichkeiten nicht unterworfen — immer und überall dasselbe bleibe, also „von einer Art", kurz: einartig sei. Das Diels'sche „eingeboren" erscheint von hier aus als nicht sinnentsprechend. Weiterhin erfährt durch den Vergleich mit Leibniz' Monadenlehre die bisher nicht recht klare Bestimmung der „Unerschütterlichkeit" (ἀτρεμές) eine neue Beleuchtung. Wir stellen sie, indem wir sie als innerliche Unbeweglichkeit auffassen, mit der äußeren Unbeweglichkeit (ἀκίνητον) zusammen. Dann haben wir das genaue Analogon zu den Ausführungen des § 7 der Monadologie, wo behauptet wird, daß die Substanz weder äußeren Bewegungseinwirkungen (puisqu'on n'y saurait rien transposer) noch inneren Erschütterungen (aucun mouvement interne, qui puisse être excité . . . . là-dedans) zugänglich ist. Wenn ferner Parmenides aus dem ursprünglichen Merkmal der Gleichartigkeit (ὁμοῖον) das Merkmal der Unteilbarkeit (οὐδὲ διαιρετόν) ableitet, so entspricht das der leibnizschen Gedankenfolge, die an den Begriff des „simple, c'est-à-dire sans parties" den Satz anschließt: „or là où il n'y a point de parties, il n'y a aucune divisibilité possible" (Monad. 3).

Viele Schwierigkeiten hat es von jeher gemacht, die Endlosigkeit (ἀτέλεστον) des parmenideischen Seienden mit dessen Abgeschlossenheit (οὐκ ἀτελεύτητον) nach allen Seiten hin (τετελεσμένον πάντοθεν), die aus seiner Mangellosigkeit (οὐκ ἐπιδευές) gefolgert wird, in Einklang zu bringen. Was endlos ist, kann doch nicht abgeschlossen sein, hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen. Die Endlosigkeit nur als zeitliche und die Abgeschlossenheit — in Verbindung mit dem Kugelvergleich — nur als räumliche Bestimmung zu fassen, ist eine Ausflucht, der im sachlichen Zusammenhang des Lehrgedichtes die genügenden Grundlagen fehlen, und die außerdem zu dem schwer faßbaren Begriff eines zeitlich unendlichen, aber räumlich endlichen Seienden führt.

Denken wir nun aber daran, daß die Abgeschlossenheit aus der Mangellosigkeit, positiv ausgedrückt aus der Vollendung des



Seins abgeleitet wird, so wird dadurch die Vermutung nahegelegt, daß es sich hier um eine rein metaphysische Wertbestimmung handelt, die mit räumlichen und zeitlichen Seinsbestimmungen — wenigstens unmittelbar — nichts zu tun hat und daher dem ἀτέλεστον als räumlich-zeitlicher Endlosigkeit nicht widerspricht. Diese Vermutung wird nun völlig plausibel, wenn wir an Leibniz' entsprechende Lehren denken. Auch der deutsche Philosoph legt den einfachen Substanzen oder Monaden, die die Bausteine des gesamten Seienden bilden, eine gewisse Mangellosigkeit oder Vollendung als metaphysische Wertbestimmung bei (elles ont en elles une certaine perfection; Monad. 18) und leitet aus ihr das Merkmal des In-Sich-Abgeschlossenseins ab, das ebenfalls als eine wertverleihende Bestimmung gedacht ist. Denn die Monaden gewinnen dadurch eine gewisse Selbstgenügsamkeit, weil die Kraftquelle für alle inneren Aktionen, die bei ihnen stattfinden können, in ihnen selbst gelegen ist (une suffisance qui les rend sources de leurs actions internes). Parmenides sieht in dem Merkmal der Abgeschlossenheit eine Wertbestimmung des metaphysischen Seins, Leibniz mehr eine solche der Tätigkeit. Weil die Monade abgeschlossen ist, deshalb trägt sie das Gesetz der Aufeinanderfolge ihrer Tätigkeiten (lex continuationis seriei operationum suarum) in sich selbst. Dieser Verschiedenheit zwischen Sein und Tätigkeit entspricht auch die Verschiedenheit der Bilder und sinnlichen Vergleiche, die die beiden Philosophen zur Veranschaulichung der so abstrakten Begriffsbestimmung der Abgeschlossenheit des Seienden wählen. Leibniz spricht, um die abgeschlossene Tätigkeit der Monade anzudeuten, von einem „unkörperlichen Automaten" (automate incorporel; Monad. 18). Parmenides vergleicht das Seiende, um dessen abgeschlossenes (ruhendes) Sein anzudeuten, mit „der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich stark".

So erfährt also auch die so fremdartige, schwerverständliche und daher vielumstrittene Lehre des Parmenides von der Kugelgestalt des Seienden eine neue Beleuchtung.

Diese Lehre wird von vielen Forschern im eigentlichen, nichtbildlichen Sinne aufgefaßt. Das Seiende ist eine Kugel. Diese Deutung verficht insbesondere Windelband. Nach seiner

Meinung lassen „die Fragmente des großen Eleaten keinen Zweifel darüber, daß er das Sein und die Körperlichkeit als dasselbe angesehen habe, daß ihm Sein und Raumerfüllen identisch waren“[1]). So wird das Seiende zum körperlich Vollen (τὸ πλέον), das Nichtseiende zum körperlich Leeren (τὸ κενόν). Die Merkmale des Seins als des Vollendeten, in sich Begrenzten und Abgeschlossenen machen aber — auf das Körperliche, Volle übertragen — dieses zur Kugel. So wird das Seiende zur Kugel. Ähnlich wie Windelband meint auch Überweg, daß nach Parmenides „das Seiende in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel existiert“, und er fügt ausdrücklich hinzu, daß wir dies „schwerlich als einen nach dem eigenen Bewußtsein des Parmenides bloß symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind“[2]).

Ich bin nun meinerseits ganz im Gegenteil fest davon überzeugt, daß unser Philosoph hier nur einen sinnlichen *Vergleich* zur Veranschaulichung seiner in ihrer Abstraktheit schwer faßbaren Wesensbestimmung des Seienden aufstellen will. Die Analogien zu Leibniz bestärken mich in dieser Überzeugung. Wie Leibniz seine Monade im bildlichen Sinne einen unkörperlichen Automat nennt, so Parmenides im bildlichen Sinn sein Seiendes eine wohlgerundete Kugel. Ausdrücklich heißt es: Das Seiende ist abgeschlossen nach allen Seiten hin, „*ähnlich*“ oder „*vergleichbar*“ (ἐναλίγκιος) der Masse einer wohlgerundeten Kugel. Ein solcher Vergleich liegt übrigens da überaus nahe, wo man dem Seienden die metaphysischen Wertbestimmungen der Vollendung, Abgeschlossenheit usw. zuschreiben will. Es ist wohl keine zu kühne Parallele, wenn wir die parmenideische Kugel dem leibnizschen *point* métaphysique zur Seite stellen, als welchen der deutsche Philosoph seine Monade bildlich bezeichnet, um ihr zugleich die Exaktheit des unrealen mathematischen Punktes und die Realität des unexakten physischen Punktes (Atomes) zuzuschreiben. Die Kugel des Eleaten zieht sich hier gleichsam zum Punkte zusammen. Die Deutung dagegen, die bei Parmenides mehr als einen sinnlich-veranschaulichenden Vergleich annehmen

---

[1]) W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1907) S. 30.

[2]) Überweg, a. a. O. S. 58 u. 60.



will: „das Seiende *ist* eine Kugel“, paßt in ihrem groben Sensualismus zu dem Rationalismus des Eleaten wie die Faust aufs Auge.

Windelband läßt sich durch seine Auffassung, daß nach Parmenides das Sein mit der Körperlichkeit zusammenfalle, und daß dementsprechend die Seinsfülle mit dem körperlich Vollen (τὸ πλέον) identisch sein müsse, dazu verleiten, dieses πλέον auch da mit körperlich-voll, kugelartig zu übersetzen, wo der ganze Zusammenhang offenbar die Deutung des Wortes im Sinne des Komparatives von πολύ, also als: mehr, das Mehrere, das Vorwiegende oder dergleichen fordert. Er sagt: „Das Sein ist also eine wohl gerundete, in sich vollkommen gleichartige Kugel, und dieser einzige und einheitliche Weltkörper ist zugleich der einfache, alle Besonderheiten von sich ausschließende Weltgedanke: τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα“[1]). Betrachten wir nun das Fragment, das diesen zuletzt zitierten Satz enthält. Wir finden es in der aristotelischen Metaphysik, da wo es der Stagirit für die Ansicht anführt, daß sich mit der subjektiven Beschaffenheit des Erkenntnisorganes auch die Erkenntnis selbst ändere. Nachdem hierfür zunächst Aussprüche des Empedokles angeführt worden sind, heißt es weiter: „Im gleichen Sinne äußert sich Parmenides:

> Wie der Verstand auf der Mischung beruht viel schweifender Sinne,
> So stellt er in den Menschen sich dar; denn eins und dasselbe
> Ist's, was denkt in den Menschen, in sämtlichen so wie in jedem,
> Seiner Organe Natur; *was hier vorwiegt, ist Gedanke*“[2]) (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα).

Man muß dem Sinn und Zusammenhang dieser Stelle die größte Gewalt antun, um aus ihr eine Identifikation des „Weltgedankens“ (νόημα) mit dem einheitlichen Weltkörper, d. h. der

---

[1]) Windelband, a. a. O. S. 31.

[2]) Metaph. 5, 1009 b, 21.

καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·
'ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.'

Parmenid. fragm. 16. Diels, a. a. O. S. 124. Übersetzung nach A. Lasson, a. a. O. S. 76.

Kugel als dem vollendeten körperlich „Vollen“ (τὸ πλέον) herauszulesen. Auch Diels übersetzt, im Widerspruch zu Windelband und ganz im Sinne unserer Deutung: „Denn das Mehrere ist der Gedanke“[1]).

Nunmehr können wir die parmenideische Lehre vom Seienden verlassen. Der rationalistische Realismus des großen eleatischen Philosophen im Wirklichkeitsproblem erscheint genügend sichergestellt.

Im Wahrheitsproblem ergibt sich daraus mit fast selbstverständlicher logischer Konsequenz ein ausgesprochener rationalistischer Objektivismus. Scharfe Ablehnung des empiristisch-sensualistischen und Befürwortung des rationalistischen Wahrheitsbegriffes geht zunächst hervor aus den Worten: „Laß dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, nur deinen Blick, den ziellosen, dein Gehör, das brausende, deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung“[2]). Daß dabei die Wahrheit der — allein wahren — Verstandeserkenntnis in ihrer Übereinstimmung mit jenem realen Verstandesding (νοητόν) besteht, das für den Rationalisten an die Stelle des realen Sinnendinges (αἰσθητόν) getreten ist, geht aus allen den Stellen ohne weiteres hervor, die oben auch zum Beweise des rationalistischen Realismus angeführt werden konnten. Wenn „Denken und Sein dasselbe ist“, d. h. wenn sich nichts mit dem Denken erreichen läßt, was nicht auch Existenz hätte, dann kann die Wahrheit dieses Denkens in gar nichts anderem bestehen, als eben in dem „Erreichtwerden“ des intentionalen Gegenstandes durch das Denken. Das liegt auch in den Worten: „Denken und des Gedankens Ziel ist eins.“

Falsch kann das Denken nur sein, wenn es an seinem Ziel vorbeigeht, d. h. wenn es den unmöglich gelingenden, weil in sich widerspruchsvollen Versuch macht, das Nichtseiende zu erfassen.

---

1) Diels, ebenda.

2) Vers 34 ff.: μηδὲ σ’ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
Parmenid. fragm. 1. Diels, a. a. O. S. 115.



Indem das Denken sein Ziel, seinen intentionalen Gegenstand erreicht, indem es seine „Intention“ erfüllt und so zum Denken des wahrhaft Seienden wird, wird es zugleich zum wahren Denken und zum Denken der Wahrheit.

Der radikale und extreme Rationalismus der Eleaten macht also die Beziehung zwischen Realismus im Wirklichkeits- und Objektivismus im Wahrheitsproblem zu mehr als einer bloßen logischen Folgebeziehung: er macht Realismus und Objektivismus geradezu zu Wechselbegriffen, zu einer und derselben nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachteten Sache.

Es ist das Verdienst der zweiten, durch Sokrates angebahnten Richtung des griechischen Rationalismus, der Richtung, die in Platos Metaphysik auf ihre klassische Höhe gebracht und mit dem entsprechend modifizierten Eleatismus verschmolzen wurde, diese Problemverschlingung wieder gelöst zu haben. Plato behauptet die reale metaphysische Wirklichkeit seiner „Ideen“ ebenso wie Parmenides die seines Seienden; aber diese Behauptung ist dem großen Sokratesschüler nicht — wie dem Eleaten — gleichbedeutend mit der Lehre, daß die wahren Erkenntnisse die mit diesem „wahrhaft Seienden“ in seinem „intentionalen Gegenstande“ zusammenfallenden Erkenntnisse seien. Wir werden vielmehr sehen, wie Plato durch psychologische Untersuchung des Zustandekommens der Wahrheitserkenntnis dazu gelangt, dem Wahrheitsproblem eine selbständige Bedeutung zuzuschreiben und es vom Wirklichkeitsproblem zu trennen.

Nach der eingehenden Behandlung des Parmenides können wir uns hinsichtlich der übrigen Eleaten — Zenon und Melissos — kürzer fassen. Zenons Verdienst um den Rationalismus im Wirklichkeitsproblem besteht darin, daß er mit außerordentlichem Scharfsinn den entgegenstehenden Wirklichkeitsbegriff der gewöhnlichen sensualistischen Vorstellungsweise durch Aufweisung der in ihm enthaltenen Widersprüche ad absurdum führte. Er verteidigt also den rationalistischen Realismus auf indirektem Wege. Als die Wesensmerkmale der „Sinnendinge“, die nach dem sensualistischen Realismus das Wirkliche ausmachen, werden Vielheit und räumlich-zeitliche Bestimmtheit angesehen. Die sinnliche „Außenwelt“ besteht aus einer unbe-

grenzten Vielheit von Dingen im Raum und in der Zeit. Die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit, die der Welt der αἰσθητά zugeschrieben wird, beruht darauf, daß die Dinge scheinbar zu verschiedenen Zeiten verschiedene Orte einnehmen, d. h. sich bewegen können. Durch die Annahme einer Vielheit sich bewegender oder der Bewegung fähiger Dinge ist der sensualistische Realismus typisch charakterisiert. Ließe es sich also beweisen, daß es eine Vielheit und eine Bewegung nicht geben kann, dann wäre damit zugleich der sensualistische Realismus ad absurdum geführt. In diesem Sinne und in dieser Absicht unternimmt Zenon seine berühmten Beweise gegen die „Realität" der Vielheit und der Bewegung, von denen namentlich die letzteren (der „fliegende Pfeil", „Achilleus und die Schildkröte" usw.) noch heute im Zusammenhang erkenntnistheoretischer Erörterungen über das Kontinuitätsproblem verdientermaßen eine mehr als nur geschichtliche Berücksichtigung finden [1]).

Wenn Zenon die Vielheit und die Bewegung als mögliche Merkmale des allein haltbaren rationalistischen Wirklichkeitsbegriffes ablehnt, so gibt er dadurch zunächst nur negative Bestimmungen des Seienden: es ist nicht vieles, nicht bewegt, nicht wechselnd usw.

Wie aber ist das Seiende positiv zu bestimmen? Es könnte scheinen, als ob unser Philosoph hier auf Merkmale sinnlicher Natur — unter Verleugnung seines Rationalismus — zurückgegriffen habe. Denn nach des Simplicius Bericht sagte er über das Seiende folgendes: „Ist es aber vorhanden, so muß ein jeder seiner einzelnen Teile eine gewisse Größe und Dicke und Abstand vom anderen haben. Und dasselbe läßt sich von dem vor jenem liegenden Teile behaupten. Auch dieser wird natürliche Größe haben, und es wird ein anderer vor ihm liegen. Das gleiche gilt also ein für allemal. Denn kein derartiger Teil des Ganzen wird die äußerste Grenze bilden, und nie wird der eine ohne Beziehung zum anderen sein" [2]). Danach scheint es also, als ob Zenon Räumlichkeit und Körperlichkeit — Größe, Dicke, gegenseitigen Abstand — positiv als Merkmale des Seienden aufgestellt habe. In einem ganz ähnlichen Sinne wie in der Atomistik hätten wir uns einen indefiniten homogenen Raum zu denken, mit materiellen Teilchen, die in gewissen Abständen voneinander durchgängig diesen Raum erfüllen und in einer durchgängigen, wechselseitigen gesetzmäßigen Beziehung — etwa mechanischer Art — zueinander stehen. Wir hätten also eine „sensualistische" Seinslehre ähnlich der im eigentlichen Sinne gedeuteten Lehre des Parmenides vom Seienden als dem materiell Vollen, als dem einheitlichen kugelförmigen Weltkörper. Zu einer bildlichen Interpretation gibt uns aber im vorliegenden Falle weder ein eingefügtes „vergleichbar" (ἐναλίγκιος) noch überhaupt der ganze Wortlaut der Stelle irgendein Recht.

Trotzdem dürfen wir das zitierte Fragment weder im Sinne einer sensualistischen Seinslehre noch überhaupt als positive Bestimmung des Seinsbegriffes auffassen. Denn der ganze Zusammenhang, in dem die zenonsche Äußerung bei Simplicius vorgebracht ist, läßt vielmehr keinen Zweifel darüber, daß hier der Eleat nicht eigene Ansichten vorträgt, sondern nur die Voraussetzungen der gegnerischen sensualistischen Lehre entwickelt, um alsdann mit jenem Scharfsinn, dessentwegen ihn Aristoteles den „Erfinder der Dialektik" nannte, Folgerungen aus diesen Voraussetzungen zu ziehen, deren Absurdität zur Widerlegung des Sensualismus dienen soll. Simplicius berichtet uns unmittelbar vorher, Zenon habe bewiesen, daß den Sinnendingen Größe nicht ohne Widerspruch zugeschrieben werden könne. Was aber keine Größe besitzt, existiert überhaupt nicht. Also existieren die Sinnendinge nicht wirklich. Als ein Argument innerhalb dieses Beweisverfahrens ist unser Fragment aufzufassen. Es schließt dann mit den Worten: „Wenn es also" [1]) — nach der unwissenschaftlichen Meinung der sensualistischen Vor-

[1]) Vgl. R. Herbertz: Die Philosophie des Raumes (Stuttgart 1912, Spemann).

[2]) Simpl. phys. 140, 34 εἰ δὲ ἔστιν [scil, τὸ ὄν], ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προὔχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἕξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι· ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. Zenon fragm. 1. Diels, a. a. O. S. 133.

[1]) οὕτως εἰ πολλά ἐστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι. Zenon fragm. 1. Diels, ebenda.

stellungsweise — „viele Dinge gibt, so müssen sie notwendig zugleich klein und groß sein: klein bis zur Nichtigkeit, groß bis zur Unendlichkeit.“ Dies aber — so haben wir zu ergänzen — ist unmöglich, ist in sich widerspruchsvoll. Also gibt es nicht viele Dinge. Der Sensualismus, der sie annimmt, ist unzulänglich. Der Rationalismus hat recht, der nur ein Ding — ein Vernunftding — als das allein wahrhaft Seiende annimmt.

Positive Bestimmungen sinnlicher Art, wie Größe, Dicke, Abstand, Vielheit usw. will also Zenon dem Wirklichen gewiß nicht zuschreiben. Die einzige positive Bestimmung, die nach ihm für das Seiende in Frage kommt, ergibt sich aus jenen, oben angeführten negativen Bestimmungen: das Seiende kann nicht vieles, nicht bewegt, nicht wechselnd usw. sein, weil der Begriff eines bewegten, wechselnden, Vielheit in sich schließenden Seins widerspruchsvoll ist. Die einzige positive Bestimmung und damit das Kriterium der Wirklichkeit ist also die Widerspruchslosigkeit.

Hierin stimmt der Eleate Melissos ganz mit Zenon überein. Wir besitzen von diesem Philosophen eigenartige Fragmente, die nur verständlich werden, wenn wir sie als Darlegungen des Gedankens betrachten, daß allein das Widerspruchslose wahrhaft wirklich sein kann. So tut z. B. Melissos den merkwürdigen Ausspruch, das Seiende empfinde weder Schmerz noch Leid. Warum nicht? Antwort: „Empfände es dergleichen, so wäre es nicht mehr eines [1]).“ Auch „könnte es nicht vollständig im Sein aufgehen, wenn es Schmerz empfände, denn ein schmerzempfindendes Ding könnte nicht ewig sein“ [2]). Unser Philosoph geht hier aus von der Tatsache, daß das Bewußtsein etwas unaufhörlich Wechselndes, Dahinfließendes ist, also Veränderlichkeit und damit Vielheit in sich trägt. So insbesondere das Zustandsbewußtsein des Schmerzes und Leides. Wenn wir also dem Seienden ein solches Leiden (Pathos) zuschreiben — wie das in den anthropopathischen Seinstheorien der Naturphilosophen geschehen ist —, dann schreiben wir ihm ein Merkmal zu, das mit seiner Unveränderlichkeit und Einheit

[1]) Simpl. phys. 111, 18 . . . . . . οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται. εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. Melissos fragm. 7. Diels a. a. O. S. 145.

[2]) οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον (οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον) . . . Melissos fragm. 7. Diels ebenda.



unverträglich ist. Das wahrhaft Seiende aber ist widerspruchslos. Also dürfen wir ihm Schmerz und Leid nicht zuschreiben. Es ist ferner eine psychologische Tatsache, daß Schmerzen und Leiden stets nur eine begrenzte Dauer haben können. Ein leidendes Ding kann also — als solches — nicht ewig existieren. Das Seiende aber ist ewig. Wenn wir ihm also ein Pathos zuschreiben, so schreiben wir ihm damit eine seinem Wesen widersprechende Bestimmung zu. Das aber ist unzulässig, wiederum weil Widerspruchslosigkeit das Kriterium des wahrhaft Seienden ist.

Auch folgende Stelle wird nur verständlich von dem Grundsatze aus, daß das Wirkliche das Widerspruchslose ist: „Auch kann es kein Dicht oder Dünn geben. Denn das Dünne kann unmöglich voll sein wie das Dichte, sondern durch das Dünne entsteht ja bereits etwas, das leerer ist als das Dichte. Man muß aber folgenden Unterschied annehmen zwischen dem Vollen und dem Nichtvollen: Faßt nämlich ein Ding etwas oder nimmt es noch etwas in sich auf, so ist es nicht voll; faßt es aber nichts und nimmt es nichts auf, so ist es voll. So muß es demnach voll sein, wenn es nicht leer ist [1]).“

Diese etwas langatmige Darlegung ist — ebenso wie die unmittelbar vorhergehende Erörterung über das „Leere“ — eine Polemik gegen die atomistische Lehre von der alleinigen Wirklichkeit der Atome und des leeren Raumes. Melissos hat unmittelbar vorher bewiesen, daß es kein Leeres gibt. Dann stellt er die Unterscheidungen zwischen Dichtem und Dünnem, Vollem und Nichtvollem auf und zeigt, daß die Merkmale des Dünnen und Nichtvollen einem Seienden, in dem es kein Leeres gibt, nicht widerspruchslos zuerkannt werden können. Nur die Merkmale des Dichten und Vollen sind widerspruchslos mit ihm vereinbar. Da aber allein das Widerspruchslose wahres Sein besitzt, so kann das Seiende nur dicht und voll sein. Daß dabei diese Bestimmungen nicht im körperlich-materiellen Sinne zu verstehen

[1]) πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ᾽ ἤδη τὸ ἀραιόν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. Melissos fragm. 7. Diels a. a. O. S. 146 f.

sind, daß das Seiende nicht als ein dichter, voller Weltkörper zu betrachten ist, sagt uns der Philosoph aus Samos ausdrücklich: „Wenn das Seiende also überhaupt vorhanden ist, so muß es eins sein. Ist es aber eins, so darf es keinen Körper besitzen. Besäße es Dicke, so besäße es auch Teile und wäre dann nicht mehr eins [1]." Diese klare und deutliche Absage des Melissos an die Lehre von der Körperlichkeit des Seienden unterstützt uns in unserer Auffassung, daß auch die „wohlgerundete Kugel" seines Gesinnungsgenossen Parmenides nur ein sinnliches Symbol des Seienden bedeuten soll.

Melissos entwickelt übrigens seine Begriffsbestimmungen über das Seiende nach derselben Methode wie Parmenides (und Leibniz): aus gewissen als ursprünglich angenommenen Merkmalen ergeben sich auf Grund einfacher Deduktionen weitere abgeleitete Merkmale. So folgt in dem zuletzt zitierten Fragment das abgeleitete Merkmal der Körperlosigkeit aus dem ursprünglichen der Einheit. Ferner werden abgeleitet: aus dem negativen Merkmal des Unentstandenseins die positive Bestimmung der zeitlichen Unendlichkeit a parte ante und a parte post (Frag. 2); aus dieser — logisch unzulässigerweise und abweichend von dem hier vorsichtigeren Parmenides — die Unendlichkeit und Unbegrenztheit in der „Größe" (Frag. 3); endlich aus der Einheit — entgegen dem „Augenschein der einzelnen Wahrnehmung, daß alles sich ändert und umschlägt [2]" — die Unveränderlichkeit, positiv ausgedrückt: die Beharrlichkeit.

Auch für Zenon und Melissos ist also — genau so wie für Parmenides — der Wahrheitsbegriff im Grunde nur ein Wechselbegriff zum Wirklichkeitsbegriff. Daher kommt alles, was wir über ihre Stellungnahme zum Wirklichkeitsproblem ausführten, ebensosehr auch für ihre Wahrheitslehre in Betracht. Das wahrhaft Wirkliche und die wirkliche Wahrheit fallen zusammen. Die reale Wirklichkeit ist diesen extremen Rationalisten eins mit der objektiven

[1]) εἰ μὲν οὖν εἴη [scil. τὸ ὄν], δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ὂν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἓν εἴη. Melissos fragm. 9. Diels a. a. O. S. 149.

[2]) . . . . . πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἑκάστοτε ὁρωμένου. Melissos fragm. 8. Diels a. a. O. S. 148.



Wahrheit. Die Urteile auf Grund von Sinneswahrnehmung können ebensowenig wahr sein, wie ihr Gegenstand, der Sinnenschein, wirklich ist. Sie sind deshalb unwahr, weil ihr Gegenstand unwirklich ist. Ja noch mehr: die Unwirklichkeit des Gegenstandes und die Unwahrheit des auf ihn sich beziehenden Denkens sind im Grunde eins und dasselbe. Für Zenon sind die Urteile auf Grund von Sinneswahrnehmung: „Achilleus kann die vor ihm kriechende Schildkröte einholen" und „der fliegende Pfeil bewegt sich", zu denen uns der Sinnenschein veranlaßt, nicht in dem Sinne unwahr, daß in ihnen die Vorstellungen oder Begriffe untereinander nicht übereinstimmten, daß in ihnen das Verhältnis der Wahrnehmungsvorstellungen: Achilleus, Wegstrecke, Schildkröte bezw. Pfeil, Flugbahn zueinander nicht richtig geregelt wäre; nicht in diesem logisch oder psychologisch immanenten Sinne sind die Urteile auf Grund von Sinneswahrnehmung unwahr. Sondern sie sind in dem transeunten Sinne unwahr, daß der Gegenstand, auf den sie sich beziehen, der Sinnenschein also, etwas Unwirkliches ist. Das Unwirkliche aber ist das Widerspruchsvolle, so wie das Wirkliche das Widerspruchslose ist. Weil jene Wahrnehmungsurteile nichts wahrhaft Wirkliches zum intentionalen Gegenstande haben, deshalb kann man ihr kontradiktorisches Gegenteil beweisen: Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, der fliegende Pfeil ruht. Es gibt eben keine wahrhaft wirkliche „laufende Schildkröte", keinen wahrhaft wirklichen „laufenden Achilleus" oder „fliegenden Pfeil". Wahr kann also ein Urteil nur sein, das sich nicht auf etwas Unwirkliches, nicht auf den Sinnenschein bezieht, sondern auf etwas Wirkliches, auf das Vernunftding, das eine Seiende. Die reale Wirklichkeit dieses Vernunftdinges und die objektive Wahrheit des sich auf dasselbe beziehenden Urteils sind im Grunde ein und dieselbe Sache, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Rationalistischer Realismus und rationalistischer Objektivismus sind Wechselbegriffe. Das ist der letzte Sinn des vielumstrittenen parmenideischen Ausspruches, der auch Zenons Meinung trifft: Denken und Sein sind dasselbe.

Der gleiche Gegensatz gegen den sensualistischen Wahrheitsbegriff und die gleiche Ineinssetzung des rationalistischen Realismus mit dem rationalistischen Objektivismus spricht sich auch in

den Worten des Melissos aus: „Es liegt also auf der Hand, daß unser Blick sich täuschte, und daß der Anschein jener Vielheit von Dingen trügerisch ist. Denn wären sie wirklich, so schlügen sie nicht um [und veränderten sich nicht, wie das die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung tun], sondern jedes bliebe so, wie es vordem aussah. Denn stärker als die wirklich vorhandene Wahrheit ist nichts [1])."

---

## VI. Kapitel.

## Sokrates und Plato.

O. Külpe stellt in seiner „Einleitung in die Philosophie" folgende Definitionen auf: Ein mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmendes, widerspruchsloses Denken ist wahr, ein den Tatsachen entsprechendes Denken ist richtig. Eine notwendige selbstevidente Beziehung zwischen der Wahrheit und der Richtigkeit besteht nicht. Man kann nicht ohne weiteres aus der Richtigkeit auf die Wahrheit oder umgekehrt schließen.

Akzeptieren wir diese Begriffsbestimmungen, so können wir sagen, daß die Eleaten die Selbstevidenz der Beziehung zwischen Richtigkeit und Wahrheit künstlich herstellten. Diese Beziehung wurde für sie zu einer solchen der Gleichheit. Wahrheit und Richtigkeit sind gleich. Diese Ineinssetzung gelang unseren Rationalisten dadurch, daß sie die „Tatsache", der das richtige Denken entsprechen muß, zum Gedankending machten. Das mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik übereinstimmende, widerspruchslose, d. h. also wahre Denken stimmt aber auch mit seinem Gedankending als seinem „intentionalen Gegenstand" überein. Indem nun die Bedeutung des Gedankendinges als realer und als intentionaler Gegenstand in eins gesetzt wird, wird die Richtigkeit zugleich zur Wahrheit. Damit haben wir nur den erkenntnis-

[1]) δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἑωρῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. Melissos fragm. 8. Diels a. a. O. S. 148.



theoretischen Ausdruck für jene gleiche Problemverschlingung, deren metaphysischer Ausdruck die Gleichsetzung des rationalen Realismus im Wirklichkeitsproblem mit dem rationalen Objektivismus im Wahrheitsproblem ist.

Es gibt nun ein doppeltes Verfahren zur Lösung dieser Problemverschlingung: ein methodologisches und ein sachlich-psychologisches. Das erstere Verfahren wandte Sokrates, das zweite Plato an. Indem sich die Verschlingung jener beiden Probleme löst, gewinnt zugleich der griechische Rationalismus jene neue Wendung, in der er zum klassischen Standpunkte der antiken Philosophie wird.

Die beiden genannten Verfahren — das methodologische und das psychologische — bedienen sich des Mittels, Begriff und Tatbestand des Erkenntnisprozesses klar herauszuarbeiten und darzulegen. Dadurch wird zugleich der Gegenstand des Erkennens von dem Erkenntnisprozeß selbst, von der Erkenntnisfunktion, scharf unterschieden. Diese Unterscheidung ermöglicht es dann, die Übereinstimmung des Erkennens einerseits mit den „Tatsachen", anderseits mit sich selbst, also die Richtigkeit und die Wahrheit des Erkennens, die für die Eleaten zusammenfielen, begrifflich zu trennen.

Freilich geschieht — wie wir sehen werden — diese begriffliche Trennung nur, um mit Hilfe der Metaphysik ihre sachliche Wiedervereinigung zu vollziehen. Die Beziehung zwischen Wahrheit und Richtigkeit ist nicht mehr selbstevident. Aber die Metaphysik vermag den Beweis dafür zu liefern, daß das richtige Denken zugleich das wahre Denken ist und umgekehrt. Ebenso ist die Beziehung zwischen rationalem Realismus und Objektivismus nicht mehr selbstevident. Aber die Metaphysik vermag den Beweis dafür zu liefern, daß der Objektivismus aus dem Realismus folgt. Sie vermag jenen aus diesem denknotwendig abzuleiten.

E. Cassirer sagt über die vorsokratische Entwicklung des Erkenntnisbegriffes, daß sie in allen ihren Phasen — ob sie nun naiv die am Dinglichen klebende Auffassung oder kritisch die gedankliche Auffassung verteidigte — durch eine gemeinsame Schranke charakterisiert und gebunden war: „Sie alle verwandeln die Inhalte des Seins in Inhalte des Gedankens; aber ihr Augenmerk ist dabei

einzig auf das Produkt, nicht auf den Prozeß dieser Umbildung gerichtet. Die Funktion des reinen Begriffsdenkens verbirgt sich noch durchweg hinter ihren Ergebnissen und kommt nicht zu gesonderter, bewußter Bestimmung. Diese Funktion zum eigentlichen und ursprünglichen Objekt gemacht und sie in das Zentrum aller philosophischen Betrachtungen gestellt zu haben: dies ist es, was den unvergleichlichen und ewigen Wert der platonischen Ideenlehre ausmacht [1])."

Aber noch bevor Plato die Erkenntnisfunktion zum Objekte psychologischer Untersuchungen machte, hatte sein Lehrer Sokrates sie in methodologischer Hinsicht untersucht. Die Sophistik gelangte in wachsendem Formalismus mehr und mehr dazu, die Wahrheit einzig und allein in der logischen Folgerichtigkeit zu suchen; diese aber läßt sich auch vortäuschen, wenn eine Kontrolle an der Übereinstimmung mit dem Objekte — an der Richtigkeit also — unmöglich ist. Die Frage der Folgerichtigkeit des Denkens, die Frage seiner Widerspruchslosigkeit, seiner Übereinstimmung mit sich selbst, ist lediglich eine logisch-methodologische. Somit entstand die Gefahr, daß man das Wahrheitsproblem für ein solches ausschließlich methodologischer Natur ansah. Sokrates beseitigte diese Gefahr und überwand damit die Sophistik, indem er die Forderungen der Methodologie wieder in ihre Grenzen zurückwies. Hierdurch wurden diese Forderungen jedoch keineswegs bedeutungslos, sondern erhielten im Gegenteil jetzt erst recht ihre vertiefte Bedeutung. Was innerhalb dieser Grenzen die richtige Methode für das wissenschaftliche Verfahren vermag, das hat Sokrates wie kein zweiter gezeigt. Gewiß ist es — wie ich an anderem Orte gezeigt habe [2]) — nicht richtig, daß der große Athener die Induktion als das erfolgreiche methodische Verfahren der Wissenschaft erkannt habe. Sokrates ist nicht der Entdecker der Induktion. Sein Rationalismus machte ihm eine solche Entdeckung unmöglich. Aber seine Epagoge, d. h. sein Verfahren, ein Gesprächsthema durch Einordnung von dessen Gegenstand unter einen allgemeinen Satz (ὑπόθεσις) zu einer Entscheidung von

[1]) E. Cassirer a. a. O. S. 34.

[2]) R. Herbertz: Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte. S. 8 ff.



wissenschaftlicher Bedeutung zu bringen, sowie seine in den Dienst der Begriffsbestimmungen gestellten Zusammenfassungen des Einzelnen zum Allgemeinen (also sein ὁρίζεσθαι καθόλου), sind Methoden, die für die wissenschaftliche Erkenntnis von größtem Werte sind. Die Eigenart der technischen Hilfsmittel, die unser Philosoph bei der Durchführung dieser Methoden benutzte — also die Mäeutik, die Ironie usw. — sowie die Gewandtheit und der Scharfsinn, den er in der Anwendung dieser Hilfsmittel aufwies, machen die sokratischen Dialoge zu einem ewig reizvollen Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung, würdig, durch einen Plato verherrlicht und für alle Zeiten festgehalten zu werden. Aber durch Anwendung einer vollendeten Forschungsmethode erreichen wir nur, daß das Verhältnis unserer Gedanken untereinander, nicht auch, daß es zum intentionalen Gegenstande richtig geregelt ist. Wir erreichen dadurch nur Wahrheit, nicht zugleich auch Richtigkeit unserer Erkenntnisse. Je schärfer die methodologischen Einsichten die Erfordernisse der Wahrheit des Erkenntnisprozesses hervorheben, desto deutlicher bemerken wir zugleich, daß die Richtigkeit unserer Erkenntnisse kein in diesem Prozesse liegendes, sondern ein über ihn hinaus zum wirklichen Gegenstande reichendes Merkmal ist.

Nunmehr gewinnt der rationale Objektivismus der Eleaten in neuer Wendung eine erhöhte Bedeutung. Die richtige Erkenntnis ist nicht, wie der Subjektivismus der Sophisten wollte, lediglich durch das erkennende Subjekt bestimmt, sondern durch das erkannte Objekt gegenüber allem subjektiven Schwanken absolut festgelegt. Diese Fixierung des Objektivismus gelingt dadurch, daß der Rationalismus sich verbündet mit der Metaphysik: es ist das ewige und unveränderliche metaphysische „Wesen" des Objektes, das in unserer begrifflichen Erkenntnis erfaßt wird. Es ist durchaus nicht selbstevident, daß die innere Wahrheit einer begrifflichen Erkenntnis zusammenfällt mit ihrer äußeren Richtigkeit. Aber auf Grund der durch Verbindung des Rationalismus mit der Metaphysik vermittelten Einsicht, daß der innerlich wahre Begriff mit dem, seiner Natur nach selbst begrifflichen, Wesen des auf begrifflichem Wege erkannten realen Gegenstandes zusammenfällt, vermögen wir den Beweis abzuleiten, daß auch die Wahrheit mit der Richtigkeit zusammenfällt.

Diese von Sokrates vorbereitete metaphysische Arbeit leistete sein großer Schüler P l a t o. Bei Sokrates trat das Wirklichkeitsproblem hinter dem Wahrheitsproblem zurück. Ihm kam es vor allen Dingen darauf an, zu zeigen, daß nur die Erkenntnis der Begriffe wahres Wissen gewährt. Plato nun ließ das Wirklichkeitsproblem gleich sehr zu seinem Rechte kommen. Er zeigte, daß es etwas real Wirkliches ist, dessen Wesen wir in unseren begrifflichen Erkenntnissen erfassen, da diese nicht nur wahr, sondern auch richtig sein müssen. Hier mündet die eleatische Form des Rationalismus in die platonische Philosophie ein. Nur insofern wird dieser Rationalismus von Plato gemildert, als die Wahrheit unserer Erkenntnis und die Wirklichkeit ihres Gegenstandes nicht mehr als ein und dieselbe Sache, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, dargestellt werden; wohl aber erscheint die erstere durch die letztere b e d i n g t. Die reale Wirklichkeit aber, deren Wesen wir in der von Sokrates gepriesenen begrifflichen Erkenntnis erfassen, und die unserer Erkenntnis gegenüber gleichsam wahrheitsbedingende Kraft besitzt, ist gegeben in der Welt der ewigen I d e e n , zu der sich das eleatische All-Eine entfaltet.

Es kann nun hier nicht unsere Aufgabe sein, die platonische Ideenlehre ihrem gesamten Inhalt und Umfang nach darzustellen. Wir müssen uns auf die wenigen Andeutungen beschränken, die notwendig und hinreichend sind, um zu zeigen, wie bei Plato das Wahrheitsproblem mit dem Wirklichkeitsproblem zusammenhängt. Diese Beschränkung ist um so notwendiger, als nur ein T e i l der Ideenlehre für die uns interessierenden erkenntnistheoretischen Lehren Platos in Betracht kommt, Lehren, die den Zusammenhang zwischen dem Wirklichkeits- und dem Wahrheitsproblem feststellen und, auf der Basis dieses Zusammenhanges, die Wahrheitslehre auf erkenntnispsychologischem und erkenntnistheoretischem Wege entwickeln. Ein anderer Teil der Ideenlehre steht auf einem völlig andern Boden als die w i s s e n s c h a f t l i c h e Erkenntnislehre Platos. Und zwar ist dies gerade derjenige Teil, der den p o s i t i v e n Aufbau der Ideenlehre und damit der platonischen Metaphysik liefert. Auf gleichem Boden mit der wissenschaftlichen Wirklichkeits- und Wahrheitslehre steht im Grunde nur der n e g a t i v e Teil der platonischen Metaphysik: die Widerlegung aller derjenigen Seinslehren, die dem von Plato selbst verfochtenen, rationalistischen Realismus entgegenstehen. Der aufbauende Teil der Lehre von den Ideen und ihrer Erkenntnis, wie er vor allem in der „Politeia" geliefert wird — z. B. die dort gegebene E i n t e i l u n g der Erkenntnisse und ihrer Gegenstände —, ist von einem ganz andern Interesse getragen. Hier will der Ethiker, der Religionsphilosoph, der Künstler Plato aus der Weltanschauung der Ideenlehre letzte Antworten auf die ihn bedrängenden Fragen gewinnen. Und diese Antworten lassen sich nicht mit den Mitteln streng wissenschaftlicher Untersuchung gewinnen. So wird hier Plato zum Mythenerzähler!



Plato war eben „nicht bloß wissenschaftlich bei seinen Gedankenschöpfungen beteiligt, sondern auch als Künstler; und ein dichterischer oder, man kann auch sagen, ein phantastischer Zug mußte um so mehr in dieselben hineinkommen, als eben gerade so der fehlende Abschluß, die Abrundung zu einer befriedigenden Weltanschauung, erreichbar schien!" [1])

Der Versuch, die wissenschaftliche Wirklichkeits- und Wahrheitslehre Platos mit diesem Teile der Ideenlehre in lücken- und widerspruchslose Verbindung zu bringen, wird stets scheitern. Denken wir etwa an das berühmte „Höhlengleichnis" im „Staate". So packend dieses Gleichnis ist, so wirksam es uns die geniale, philosophisch-künstlerische Eigenart der platonischen Gedankenfolge vor Augen führt: des Versuches einer exakten erkenntnistheoretischen Interpretation wird es allezeit spotten! „Die mythische und die wissenschaftliche Theorie sind unüberbrückbar getrennt durch die Art der Problembehandlung, wie durch die Form der Darstellung; und daß die erstere auch äußerlich nicht im Ernste als die Vollendung der zweiten gedacht werden darf, geht aus der Tatsache hervor, daß beide zeitlich nebeneinander herlaufen ..." [2]).

„Teile Heraklits Werden durch das Sein des Parmenides, und du hast die Ideen Platos!" — Diese Formel Herbarts können wir unserer Darstellung der wissenschaftlichen Wirklichkeitslehre des großen Philosophen von Athen zugrunde legen. Sie zeigt uns, daß

[1]) W. Freytag, a. a. O. S. 75.

[2]) Derselbe, a. a. O. S. 81.

für deren Genesis außer der eleatischen und sokratischen Form des Rationalismus auch noch die heraklitische Lehre vom Fluß aller Dinge in Betracht kommt. So berichtet uns auch Aristoteles in der Metaphysik. „In seiner Jugend zuerst mit [dem Herakliteer] Kratylos vertraut und in die Lehre des Heraklit eingeweiht, wonach alles Sinnliche sich in stetem Flusse befindet und keine wissenschaftliche Erkenntnis [Episteme] zuläßt, hielt Plato an dieser Überzeugung auch später fest. Dann aber wandte er sich dem Sokrates zu, der nach den allgemeinen Begriffen suchte, und als der Erste das wissenschaftliche Denken in der Definition der Begriffe seinen Abschluß finden ließ. So kam Plato zu der Ansicht, daß es sich im wissenschaftlichen Verfahren um *andere Objekte* als um das Sinnliche handle, durch die Überlegung, daß von dem Sinnlichen, das in steter Umwandlung begriffen sei, es unmöglich sei, einen allgemeingültigen Begriff zu bilden. Dieses in Begriffen Erfaßbare nannte er Ideen; das Sinnliche aber, meinte er, liege außerhalb derselben und empfange nur nach ihnen seine Benennung [1].“ Oder an anderer Stelle: „Die Ideenlehre ergab sich ihren Urhebern, indem sie sich, was die Wahrheitserkenntnis anbetrifft, durch die Ausführungen des Heraklit davon überzeugen ließen, daß alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, und daß es mithin, wenn es eine Erkenntnis und ein Wissen überhaupt geben soll, neben den sinnlichen Gegenständen noch andere Wesen geben müsse, welche bleiben. Denn von dem, was sich in stetem Flusse befindet, gebe es keine Erkenntnis. Sokrates, der ... der Erste war, der ... feste allgemeine Bestimmungen zu ermitteln suchte (ὁρίζεσθαι καθόλου) ... Sokrates erst suchte auf dem Wege strenger Erörterung den Begriff der Sache (τὸ τί ἐστιν) [2].“ Der Nutzen, den Plato aus der heraklitischen Philosophie für seine Wirklichkeitslehre zog, war zunächst negativ: die Sinnendinge sind nicht wirklich im Sinne der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das von der Wissenschaft erkannte Wirkliche muß anderer Art sein. Weiterhin aber brachte ihm die Lehre des Philosophen von Ephesos auch positiven Nutzen: denn

[1]) Aristoteles, Metaphys. I, 6, 987 a, 32—b 9. Übers. A. Lasson, a. a. O. S. 21.

[2]) Metaphysik XIII, 4, 1078 b, 12—23. Übers. A. Lasson, a. a. O. S. 244 f.



sie ermöglichte es ihm, die rationalistische Einseitigkeit der Eleaten im Wirklichkeitsproblem zu vermeiden und die eleatische Verschlingung dieses Problems mit dem Wahrheitsproblem zu lösen.

Plato stellte nämlich den Gegensatz auf zwischen den Objekten der wissenschaftlichen Erkenntnis — den allein wahrhaft seienden, metaphysisch-realen Ideen — und den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung, die nie zu einem Wissen, sondern nur zu einem „Meinen“ gelangt, — den nicht wahrhaft seienden Sinnendingen. Damit aber wird der Sinneswahrnehmung und ihren Objekten gegenüber ein gegenüber den Eleaten veränderter Standpunkt eingenommen. Zunächst wird das „Meinen“ als der auf die Sinneswahrnehmung sich aufbauende psychologische Prozeß, der sich auf die nicht wahrhaft seienden Sinnendinge richtet, von dieser Sinneswahrnehmung selbst begrifflich genau geschieden. „Kein Philosoph vor Plato hat zwischen Aisthesis und Doxa genau unterschieden!“ (Natorp). Ferner aber ergibt sich folgende wichtige Einsicht: wenn es möglich ist, auf Grund begrifflicher Untersuchungen der Art, wie sie Sokrates seine Schüler lehrte, die Objekte der wissenschaftlichen Erkenntnis — also das Seiende, die Ideen — von den Objekten des auf die Sinneswahrnehmung sich stützenden Meinens — also vom Nichtseienden, von den Sinnendingen — begrifflich zu trennen, dann muß es möglich sein, *auch dieses Nichtseiende gedanklich zu erfassen.* Dann können die Sätze des Parmenides: „Denken und Sein ist dasselbe“ und „Das Nichtseiende kann weder sein noch gedacht werden“, nicht richtig sein. In der Tat bedeutet diese Einsicht die Überwindung des Parmenides. Und Plato sieht ein: dieser Philosoph muß widerlegt, es muß die Denkbarkeit auch des Nichtseienden bewiesen werden.

Die große Bedeutung des Dialoges „Der Sophist“ beruht darauf, daß er diesen Beweis der Denkbarkeit auch des Nichtseienden beibringt. (Später wird bekanntlich dieses Nichtseiende für Plato zur „Materie.“) Der Begriff des Nichtseienden — so wird uns im „Sophisten“ gezeigt — läßt sich aus dem durch Vergleichung gewonnenen Begriff der „Abwesenheit“ ableiten. Ich vergleiche zwei Gegenstände und finde ein bestimmtes Merkmal bei dem einen anwesend, bei dem andern abwesend. Auf den Begriff der „Ver-

schiedenheit" (zwischen den beiden verglichenen Dingen), den ich auf diese Weise gewinne, kann ich nun den Begriff des Nichtseienden zurückführen. So kann ich an das Nichtsein — z. B. des Brennens — denken, wenn ich die Verschiedenheit des warmen und des kalten Ofens betrachte usw. Aus dieser neuen Wendung des Wirklichkeitsproblems ergibt sich nun eine höchst bedeutsame Folgerung für das Wahrheitsproblem. Auf Grund psychologischer Untersuchungen gewinnt Plato im Theätet die erkenntnistheoretische Überzeugung, daß es nur dann wahre Vorstellungen geben kann, wenn es auch falsche gibt. Die Wahrheit einer Vorstellung aber — das ist die Überzeugung des auch von Plato geteilten rationalen Objektivismus im Wahrheitsproblem — beruht auf ihrer Übereinstimmung mit dem wahrhaft Seienden. Die falsche Vorstellung also — so können wir nunmehr folgern — ist diejenige, welche sich auf das nicht wahrhaft Seiende, kurz auf das Nichtseiende richtet.

Nach der eleatischen Lehre, die es für unmöglich erklärte, das Nichtseiende vorzustellen, bot sich keine Möglichkeit, wahre und falsche Vorstellungen einander gegenüberzustellen. Da aber die Möglichkeit dieses Gegensatzes die wahren Vorstellungen selbst allererst möglich macht, so gab es in der eleatischen Philosophie keinen haltbaren Begriff der wahren Vorstellung. Das ist jetzt, wo die Vorstellbarkeit auch des Nichtseienden bewiesen ist, anders geworden. Wahre Vorstellungen sind die, welche sich auf das Seiende, falsche die, welche sich auf das Nichtseiende richten.

Damit aber ist der E l e a t i s m u s mit allen in ihm steckenden Mängeln in der Wirklichkeits- und in der Wahrheitslehre ü b e r - w u n d e n ! So ist die Verschlingung zwischen Realismus und Objektivismus gelöst: die reale Wirklichkeit der Ideen als der Gegenstände der wahren, auf das Seiende gerichteten Erkenntnis, bedeutet nicht mehr dasselbe wie die Wahrheit dieser Erkenntnis selbst; denn auch ein Nichtseiendes ist denkbar und eine auf dieses sich richtende „falsche" Vorstellung ist möglich. So sind ferner Wahrheit und Richtigkeit voneinander unterschieden. Denn „richtige Vorstellungen", nicht „wahre Vorstellungen", hätten wir eigentlich, in unserer Terminologie, die auf das wahrhaft Seiende gehenden Vorstellungen nennen müssen. Daß die wahren, d. h. die mit sich selbst übereinstimmenden, widerspruchslosen Vorstellungen z u - g l e i c h auch die richtigen, d. h. die die Ideen erfassenden Vorstellungen sind, ist keineswegs selbstevident. Aber es läßt sich b e - w e i s e n. Dieser Beweis ergibt sich aus der auf psychologischer Grundlage geführten Entwicklung der Wahrheitslehre, wie wir sie aus dem in erkenntnistheoretischer Beziehung wichtigsten platonischen Dialoge, dem „T h e ä t e t", kennen lernen. Am Ende des „Theätet" stehen wir gerüstet, diesen Beweis zu führen, wir haben die e i n e grundlegende Voraussetzung dazu in Händen, die zweite liefert dann der „Sophist".



Es sei daher zunächst an den Gedankengang des „Theätet" erinnert. Dieses herrliche Gespräch behandelt zetetisch die Frage: Was ist Wissen (Wahrheitserkenntnis, Episteme)? Theätet selbst antwortet zuerst: Die Sinneswahrnehmung; und er trifft damit scheinbar die Meinung der Protagoreer. Denn diese lehrten, daß für jeden ein jedes in Wahrheit so i s t , wie es ihm erscheint. „Erscheinen" (φαίνεσθαι) aber setzt hier Theätet unbedenklich gleich „wahrgenommen werden" (αἰσθάνεσθαι), wonach sich dann die Gleichheit des (für mich) Seienden mit dem (von mir) Wahrgenommenen und damit auch der wahren Erkenntnis mit der Sinneswahrnehmung ergibt.

Es soll hier die vielbesprochene Frage ununtersucht bleiben, ob Protagoras tatsächlich hat sagen wollen, Sinneswahrnehmung sei Wahrheitserkenntnis in dem Sinne, daß jede auch ganz grundlose Meinung jedes Beliebigen, die sich auf seine Sinneswahrnehmungen stützt, auch als wahr anzusehen sei. Sextus Empiricus freilich legt wiederholt dem Protagoras den Satz bei, j e d e Wahrnehmung und mithin auch jede Vorstellung und Meinung sei wahr. Sokrates dagegen erkennt im „Theätet" ausdrücklich an, Protagoras habe zwar den theätetschen Satz, Wahrnehmung sei Episteme, nicht w ö r t l i c h ausgesprochen; aber der Homo-mensura-Satz wolle d e m S i n n e n a c h im wesentlichen dasselbe ausdrücken wie jener Satz des Theätet. Wie dem auch sei, in dem einen können wir Plato unbedenklich zustimmen: Protagoras hat den oben angedeuteten bedenklichen Konsequenzen, die sich aus dem Homo-mensura-Satze ziehen lassen, jedenfalls nicht vorgebeugt[1]).

[1]) Vgl. Natorp a. a. O. S. 19.

Mehr aber behauptet auch Plato im „Theätet" nicht von dem großen Sophisten.

Wir brauchen uns an dieser Stelle überhaupt nicht auf Protagoras zu beschränken. Denn Plato will mit dem Satze: „Wahrnehmung ist Episteme" die Grundüberzeugung einer ganzen philosophischen Richtung treffen. Den Vater dieser philosophischen Richtung sieht er in Heraklit, dessen Satz vom Fluß aller Dinge er mit dem protagoreischen Homo-mensura-Satze zu der These verknüpft: Mit dem Fluß aller Dinge wechselt auch die Wahrnehmung, die Wahrnehmungserkenntnis und deren Wahrheit. Die Lehrmeinung der ganzen, hinter dieser These stehenden, philosophischen Richtung will aber Plato mit dem Satze: „Wahrnehmung ist Episteme" und mit dessen Widerlegung treffen. Dabei sieht der Verfasser des „Theätet" — im Gegensatze zu Protagoras — sehr wohl ein, daß der Philosophie des Heraklit ein viel höherer Wert zukomme, als dem groben und naiven „Sensualismus". Das hindert ihn jedoch nicht, den Verfechter des πάντα ῥεῖ neben Protagoras und Aristippos zu stellen, als Gesinnungsgenossen in jener oben formulierten Grundthese. Gegen diese Gleichsetzung werden wir Bedenken tragen, wenn wir berücksichtigen, daß Heraklit doch ausdrücklich lehrte, in dem beständigen Fluß aller Dinge offenbare sich ein ewiges, göttliches und vernünftiges Gesetz, ein Logos, von dem aber die rohe, im täuschenden Schein der Sinneswahrnehmung verharrende Menge nichts erkenne, und den nur der Weise zu begreifen vermöge. Diese deutliche, rationalistische Wendung der heraklitischen Philosophie hindert uns, den Philosophen von Ephesos vorbehaltlos den Vertretern der These zuzurechnen, daß beim steten Flusse aller Dinge zugleich mit den Wahrnehmungsinhalten auch die Wahrheit wechsele. Im Logos (oder der γνώμη) des Heraklit steckt vielmehr ein über den Wechsel des Sinnenscheins erhabenes, beharrendes und absolutes Wahrheitsprinzip. Dagegen wollen wir rückhaltlos anerkennen, daß der in der heraklitischen Lehre liegende Hinweis auf einen idealistischen Wirklichkeitsbegriff und auf einen subjektivistischen Begriff der Wahrnehmungswahrheit sich mit der innersten Tendenz der sophistischen Bestrebungen nahe berührt.



Besonders interessant ist endlich die Tatsache, daß Plato mit dem theätetschen Satz und seiner Widerlegung auch Aristippos, den Begründer der kyrenäischen Schule, treffen will. Aristippos zog aus dem Subjektivismus des Protagoras in einem „Agnostizismus" die äußersten Konsequenzen, indem er bei der Wahrnehmung zwischen der Affektion, die der Wahrnehmende erleidet (τὸ πάθος), und dem affizierenden außerbewußten „Ding an sich" unterschied. Die Affektion ist dem Wahrnehmenden im Bewußtsein „gegeben"; das Ding an sich dagegen bleibt unerkennbar. Jede Wahrnehmungsaffektion ist als solche von einer bald angenehmen, bald unangenehmen Gefühlserregung begleitet, und diese ist für uns das einzige Kriterium der Wahrheit und Richtigkeit unserer Wahrnehmungserkenntnisse. Die These des Aristippos: τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον gibt dem Sokrates des „Theätet" Anlaß, aus der Erkenntnislehre des Kyrenaikers und tatsächlichen oder angeblichen Folgerungen des protagoreischen Homo-mensura-Satzes „ein Ganzes zu weben, dieses systematisch auszugestalten, gegen Einwürfe von mehr oberflächlicher Art zu schützen, in seiner teilweisen Berechtigung anzuerkennen und trotzdem nicht als eine ausreichende Rechenschaft vom gesamten Erkenntnisprozeß gelten zu lassen"[1]). Daß Plato die aristipposche Lehre mit in die von ihm bekämpfte Theorie hineinzieht, ist deswegen von besonderem Interesse, weil dadurch der Sokratesschüler mit sicherem wissenschaftlichen Instinkte eine Lehre dem Protagoreismus zur Seite stellt, die der Sophistik in der Tat aufs innerste verwandt ist, und in gleichem, wenn nicht in noch erhöhtem Maße die Gefahren jedes Subjektivismus im Wahrheitsproblem in sich schließt.

In den sogenannten kleineren sokratischen Schulen wuchs nämlich diese Gefahr immer mehr an. Denn auch der Begründer der kynischen Schule, Antisthenes, lehrte einen Subjektivismus im Wahrheitsproblem, der die Auffassung des Protagoras zugleich überspannte und veräußerlichte. Denn von einer äußerlicheren, „minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme" (Überweg) zeugt es, wenn der Begründer des Kynismus den Grundsatz der Antilogie des Protagoras („Über jede Sache gibt es zwei Reden, die einander gegenüberstehen") in die Behauptung verwandelt: es läßt sich nicht

[1]) Th. Gomperz, a. a. O. S. 443.

widersprechen (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). Die Begründung dieser Behauptung zeigt einen im üblen Sinne „sophistischen" Geist, über den die großen Sophisten selbst, ein Protagoras zumal, erhaben waren: es läßt sich nicht widersprechen, denn „entweder wird von dem nämlichen geredet, von einem jeden aber gibt es nur einen οἰκεῖος λόγος [d. h. nur eine Behauptung, die die in dem Gegenstande tatsächlich bestehende logische Immanenzbeziehung zum Ausdruck bringt], so daß, wenn wirklich von dem nämlichen die Rede ist, auch das nämliche gesagt werden muß und kein Widerspruch besteht; oder aber es ist von verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äußerste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exklusiven Anerkennung identischer Urteile: keinem Subjekt darf ein anderes Prädikat beigelegt werden, als wieder das Subjekt selbst [1])". Eine solche Auffassung führt offenbar dazu, sich unter Hinweis auf die Unmöglichkeit eines Fortschrittes im Denken aller ernsten Arbeit am erkenntnistheoretischen Problem zu entschlagen. Man sieht, daß die Gedankenentwicklung in der Schule des Sokrates eine gefährliche Richtung angenommen hatte. W. Freytag hat vollständig Recht, wenn er [2]) sagt, daß ohne Plato die sokratische Bewegung voraussichtlich vollständig wieder in der sophistischen untergegangen wäre. Ja, wir dürfen noch mehr behaupten: ohne die metaphysische Stütze, die Plato dem rationalistischen modus philosophandi des Sokrates gab, wäre dieser in den kleineren sokratischen Schulen völlig in jenen Skeptizismus umgeschlagen, der in der Sophistik schon im Keime enthalten, wenn auch noch nicht zu einer erkenntnistheoretisch begründeten „Richtung" entwickelt war.

Der Homo-mensura-Satz des Protagoras läßt sich nach drei Seiten hin ausgestalten, erstens nach der psychologischen, zweitens nach der ethischen, sowie praktisch-politischen, und drittens nach der spekulativ-naturphilosophischen Seite hin [3]).

In ethisch-politischer Beziehung läßt sich — wenigstens scheinbar — aus dem protagoreischen Satze jene verderbliche und namentlich für den athenischen Staat des sokratischen Zeitalters höchst gefährliche Theorie ableiten, „daß es auch in der Sittlichkeit und in der Staatskunst keinen Unterschied des Wahren und Falschen oder des objektiv Guten und Schlechten, sondern nur des Nützlichen und Schädlichen gebe, daß aber alles nur so lange nützlich sei, als es den Gesetzgebern und Machthabern der einzelnen Staaten als nützlich erscheine [1])". In der Widerlegung dieser Theorie zieht Plato die Parallele zwischen dem wahren Philosophen, der in beschaulicher Ruhe und geistiger Freiheit ein der Hingabe an die ewigen Ideen gewidmetes Leben führt, das die nichtigen und vergänglichen Alltagsinteressen tief unter sich im wesenlosen Scheine versinken läßt, und dem weltmännischen Politiker, mit seinem „ruhelosen, knechtischen, sich der Gewalt der Verhältnisse fügenden Treiben". Obschon nun diese Parallele und die herrliche Lobpreisung des Philosophen den idealen Höhepunkt unseres Gespräches bildet, wollen wir doch auf diese Seite der Ausgestaltung des protagoreischen Problems nicht eingehen, da sie für die uns hier interessierenden erkenntnistheoretischen Probleme unmittelbar nicht in Betracht kommt.

Die beiden andern Seiten des Problems — also die psychologische und die spekulativ-naturphilosophische — sind dagegen für uns von hohem Interesse. Die psychologische Wendung des protagoreischen Satzes führt uns zu eben jener von Theätet zuerst aufgestellten These: die sinnliche Wahrnehmung ist das allein Gewisse, die Wahrnehmung liefert uns die Erkenntnis der Wahrheit, Wahrnehmung ist Episteme. Hier läßt Plato den Sokrates zunächst folgendes zugeben: die Wahrnehmung ist gewiß nicht bloßer Schein, sondern sie führt zu Erscheinungen und hat insofern eine bedingte Wahrheit. Protagoras hatte hier eine gewisse Beschränkung eintreten lassen: er hatte gesunde und kranke, gute und schlechte, normale und anomale Zustände des Leibes und der Seele und dementsprechend naturgemäße und naturwidrige Wahrnehmungen unterschieden. Ohne nun die naturwidrigen Wahrnehmungen direkt als unwahr zu bezeichnen, hatte er doch — wie uns Sextus Empiricus berichtet — eine gewisse Abstufung in der

[1]) Überweg, a. a. O. S. 116.

[2]) a. a. O. S. 25.

[3]) Vgl. hierzu und zum folgenden die Einleitung zum Theätet in: Platons sämtlichen Werken, übers. v. H. Müller, mit Einl. v. K. Steinhart, Bd. III. (Leipzig 1852, Brockhaus).



[1]) Müller-Steinhart, a. a. O. S. 36.

Wahrheits**bewertung** der normalen und anomalen Wahrnehmungen vorgenommen. Wer nämlich mit Sinnen im normalen Zustande (κατὰ φύσιν) wahrnimmt, der nimmt stets auch alles wahr, was überhaupt einem mit gesunden Sinnen begabten Menschen erscheinen kann; wer dagegen mit anomalen Sinnen (παρὰ φύσιν) wahrnimmt, der erfaßt auch **nur** solche „Erscheinungen", die der unvollkommene Zustand seiner Sinne ihm zu erfassen gestattet.

Hier ist nun der Sophist zweifellos inkonsequent. Hier dürfen, ja müssen wir protagoreischer sein, als Protagoras selbst es war. Hier dürfen und müssen wir anerkennen, daß, von den gemachten Voraussetzungen aus, den mangelhaften Wahrnehmungen der Kranken, insbesondere etwa der Irren und der Wahnsinnigen, den anomalen der Halluzinierenden, den andersartigen der Träumenden, den unvollkommenen der Leute mit unentwickelten Sinnen usw., jene bedingte Wahrheit zuzugestehen ist, die allen „Erscheinungen" innewohnt.

Aber die „wahre" Wahrheit ist eben nicht bedingte, sondern unbedingte Wahrheit. Sie ist „unbedingt" in einem Sinne, ähnlich dem, den John Stuart Mill dem Worte beilegt, wenn er die eigentlich kausalen Folgen, als „unbedingte" Aufeinanderfolgen, von den bedingten, temporalen unterscheidet. Das heißt, die Wahrheit ist wahr, welche Voraussetzungen wir auch in bezug auf die Bedingungen und Gesetze machen mögen, die das Verhältnis unserer Vorstellungen zueinander regeln und sie mit sich selbst übereinstimmend, in sich widerspruchslos machen. Mögen wir hier normale oder anomale Bedingungen, Gesetze κατὰ φύσιν oder παρὰ φύσιν annehmen: in jedem Falle sind die den betreffenden Bedingungen und Gesetzen gehorchenden Vorstellungen bezw. Vorstellungszusammenhänge in gleicher Weise wahr. Die Wahrheit ist unbedingt, da sie **nicht** von diesen Bedingungen abhängig ist, sondern ein höheres Kriterium hat, nämlich die Übereinstimmung mit ihrem intentionalen Gegenstande, die ihre „Richtigkeit" ausmacht. Dadurch, daß dieser intentionale Gegenstand von Plato durch seine Erhebung zur metaphysischen Wirklichkeit der „Idee" gleichsam metaphysisch konsolidiert wird, erhält der Objektivismus, der die Richtigkeit zum Kriterium macht, eine feste, gegen alle subjektivistischen Angriffe gefeite, metaphysische Stütze. Zugleich gewinnen wir hier ein erstes Argument für den Beweis, daß Wahrheit und Richtigkeit unserer Erkenntnisse zusammenfallen.



Die psychologischen Argumente aber, die uns bestimmen, die bedingte Wahrheit der Wahrnehmung und Meinung, die wir dem Protagoras zugestehen, trotzdem **nicht** als wahre, unbedingte Wahrheit anzuerkennen, sind folgende: Das mit der Wahrnehmung verknüpfte unmittelbare Bewußtsein ihrer Objekte, welches uns an ihre Wahrheit glauben läßt — der „belief" der Wahrnehmung, würde Thomas Reid es ausdrücken — wohnt gewiß nicht nur den Wahrnehmungen, sondern auch den Erinnerungen und Voraussichten der Zukunft inne. John Stuart Mill nimmt — im Gegensatze zu Reid, der sich hier auf die Wahrnehmung beschränkt — auch für „memory" und „expectation" ein der Vorstellung immanentes Bewußtsein ihrer Wahrheit und der Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstandes, einen „belief" an. Ganz ebenso fragt Plato: Ist nicht mit jeder Erinnerung und jeder Vorausberechnung der Zukunft ein ähnliches Wahrheitsbewußtsein verknüpft, wie mit jeder Wahrnehmung? Weshalb also der letzteren allein Epistemewert zuschreiben? Wäre die Berufung auf das Wahrheitsbewußtsein überhaupt ein zureichendes Kriterium, dann müßten Erinnerungen und Erwartung ebenso gut als Episteme anerkannt werden, wie die Wahrnehmung. Überhaupt darf, wie bereits gezeigt wurde, von den protagoreischen Voraussetzungen aus eine verschiedene Bewertung der Vorstellungen mit Bezug auf ihre Tauglichkeit als Wahrheitslieferantinnen in keinem Falle stattfinden. Hiergegen verstieß aber Protagoras selbst auch dadurch, daß er verschiedene **Grade** der Erkenntnis und Weisheit annahm. Dies tat er nämlich — implicite — wenn er „seine vermeintlich höhere Weisheit dem jüngeren Geschlechte wacker anpries und sie in teuren Lehrvorträgen trefflich zu verwerten wußte" (Steinhart).

Protagoras — so meint Plato — durfte sogar von den Voraussetzungen seines Homo-mensura-Satzes aus nicht nur keinen Unterschied in der Wahrheitsbewertung der Vorstellungen von Mensch und Mensch — von Weisen und Toren — machen, sondern nach dieser Richtung hin noch nicht einmal zwischen Mensch und Tier unterscheiden. Mit gleichem Recht — so ruft Plato mit beißendem, aber sachlich hier nicht ganz berechtigtem Spotte aus —,

mit gleichem Rechte wie den Menschen hätte Protagoras auch das Schwein zum Maß aller Dinge machen können! Wenn es nichts Bleibendes, Unveränderliches gibt, an dem der denkende Geist des Menschen die Wahrheit des von ihm Erkannten messen kann, wenn alle Wahrheit relativ, weil subjektiv, ist, dann ist nicht einzusehen, inwiefern die subjektiven Wahrheiten des denkenden menschlichen Geistes mehr wert sein sollen, als die unvollkommenen Empfindungen des Schweines, ja, des niedersten, noch mit Empfindungsvermögen begabten Tieres! Die ganze subjektivistische Auffassung des Wahrheitsbegriffes krankt an einem inneren Widerspruche, der sie notwendig zur Zersetzung bringen muß. Und zwar handelt es sich um einen Widerspruch in sich selbst: hat der Subjektivismus recht, so kann es auch noch nicht einmal jene subjektiven Wahrheiten geben, die er anerkennen will. Denn nehmen wir an, Protagoras erkennt eine bestimmte Wahrheit, dann muß er nach seinen eigenen Grundsätzen zugleich anerkennen, daß das Gegenteil davon einem andern als wahr erscheinen kann, und dann für diesen andern gleich wahr ist. Dieses Anerkennen bewirkt aber, daß die gegenteilige Meinung auch für Protagoras selbst ein gewisses Wahrheitsbewußtsein gewinnt, also ebenfalls zu einer gewissen subjektiven Wahrheit gelangt. So erkennt also Protagoras die Wahrheit einer jeden bestimmten Meinung und zugleich die Wahrheit ihres Gegenteils an. Damit aber wird der Wahrheitsbegriff überhaupt aufgehoben — auch der subjektivistische!

Doch kehren wir zur psychologischen Analyse zurück! Von jeder Wahrnehmung aus — so sahen wir zunächst — kann sich die Seele zu den höheren Tätigkeiten der Erinnerung und Erwartung emporheben; und diese sind von einem ähnlichen Wirklichkeits- und Wahrheitsbewußtsein begleitet, wie die Wahrnehmung. Die Berufung auf dieses Bewußtsein kann also die Lehre von der Wahrnehmung als Episteme nicht sicherstellen. Aber es gibt noch eine weitere Art von Bewußtseinserlebnissen — die mit jeder Wahrnehmung verknüpft ist — für die aber der subjektivistische Wahrheitsbegriff, selbst wenn er für die Wahrnehmung selbst zu Recht bestehen sollte, trotzdem keinesfalls gültig sein kann. Es ist dies das mit jeder Wahrnehmung verknüpfte Bewußtsein vom Sein des wahrgenommenen Objektes, von der Identität oder Verschiedenheit, Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, Einheit oder Vielheit der in gleicher Anschauung erfaßten Gegenstände. Dieses Bewußtsein hat eine innere notwendige Beziehung zum wahrgenommenen Objekte. Es kann nicht bloß subjektiv wahr sein!



Das, woran Plato hier denkt, steht grundsätzlich auf gleicher Stufe und kommt auch im einzelnen sehr nahe den sogenannten „Objektivitätsfunktionen" der modernen Psychologie, d. h. jenen, jedem Wahrnehmungsakte immanenten, psychischen Funktionen, auf denen die Gegenstandsbezogenheit unserer Wahrnehmungserlebnisse beruht. Die Tatsache dieser „Objektivitätsfunktionen" — wenn wir uns das Recht nehmen, den modernen Terminus zur Bezeichnung platonischer Gedanken zu benutzen — ist nun für den Subjektivismus und für den bedingten subjektivistischen Wahrheitsbegriff, wie er sich (angeblich) aus dem Homomensura-Satz ergibt, verhängnisvoll! Die in den Objektivitätsfunktionen zum Ausdruck kommende Gegenstandsbezogenheit aller unserer Wahrnehmungen beweist, daß wir mit einem Wahrheitsbegriff nicht auskommen, der sich innerhalb des Kreises der Subjektivität des Wahrnehmungserlebnisses selbst hält und nur auf die Regelung des Verhältnisses der aus der Wahrnehmung entfließenden Vorstellungen untereinander achtet, ohne sich um das Verhältnis dieser Vorstellungen zum außerbewußten Gegenstande zu kümmern. Die Existenz der Objektivitätsfunktionen ist eine psychologische Tatsache, die uns nötigt, anzuerkennen, daß — wegen der Gegenstandsbezogenheit jeder Erkenntnis — bei einer jeden Erkenntnis, die im absoluten und unbedingten Sinne wahr sein soll, die innere, subjektiv-immanente Wahrheit mit der äußeren, objektiv-transeunten Richtigkeit zusammenfallen muß.

Hierdurch erhalten wir also ein zweites Argument für den Beweis, daß Wahrheit und Richtigkeit unserer Erkenntnisse zusammenfallen. Es wird — genau wie das erste Argument — in dem Augenblicke beweiskräftig, wo das „Objekt" der Erkenntnis, auf das sich deren Gegenstandsbezogenheit richtet, als platonische „Idee" zu metaphysischer Wirklichkeit erhoben wird.

Die Objektivitätsfunktionen müssen allen Erkenntnissen zugrunde liegen, die den Anspruch auf Wahrheit, besser Richtigkeit

machen wollen. Nun unterliegt es aber keinem Zweifel, daß jeder besonderen psychischen Funktion auch ein besonderes *Organ* entsprechen muß, das sie vollzieht. Die leiblichen Sinnesorgane reichen hier nicht aus: sie vermögen nicht mehr zu vollziehen, als die Wahrnehmungen. Wir müssen also ein besonderes, ganz allein der Seele gehöriges Organ der Objektivitätsfunktionen annehmen, ohne welches Wahrheitserkenntnis, Episteme, unmöglich ist. Zu dem grundsätzlich so überaus wichtigen Zugeständnis der Anerkennung dieses Organes führt nun Sokrates — und zwar auf dem Wege psychologisch-genetischer Untersuchung — den Theätet. Das Dasein eines solchen Organes und „Vermögens wird aus der unleugbaren (psychologischen) Tatsache gefolgert, daß wir einerseits Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten unter Wahrnehmungen desselben Organes auffinden, anderseits die Verschiedenheit der Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, z. B. der Farbe und des Schalls, und dagegen die wesentliche Einheit der Anschauungen desselben Sinnes bemerken. Denn die ganz auf eine einzelne Empfindung beschränkte Wahrnehmung des einzelnen Sinnes enthält eine solche Vergleichung noch nicht; für sie gibt es weder Gleiches und Verschiedenes noch Ähnliches und Unähnliches *in den Objekten*, weil der einzelne Sinn weder die Wahrnehmungen des andern Sinnes mit empfinden, noch auch über seine eigenen ein Urteil haben kann ...“ [1]). Das auf diesem psychologischen Wege erschlossene höhere seelische Organ und seine Funktion wird später zum αἰσθητήριον κοινόν und zur κοινὴ αἴσθησις, zum „Gemeinsinn“, den Aristoteles über die Einzelsinne und ihre Funktionen (αἰσθητήρια ἴδια und ἴδιαι αἰσθήσεις) stellt. Er hat in der Geschichte der Philosophie und Psychologie eine bleibende Rolle gespielt bis zur Gegenwart hin, bis etwa zum „Apperzeptionszentrum“ Wilhelm Wundts.

Die Lehre von diesem Organ und diesem Vermögen der Objektivitätsfunktionen leitet uns hinüber zu der dritten, der spekulativnaturphilosophischen Seite des protagoreischen Grundsatzes. Hier gibt Plato dem Satze eine derartig weite Ausdeutung, daß es ihm möglich wird, mit dessen Widerlegung zugleich implicite das ganze

---

[1]) Steinhart, a. a. O. S. 64.



Grundprinzip der philosophischen Richtung zu widerlegen, deren Bekämpfung er sich zum Ziel gesetzt hat. Das Prinzip lautete, wie wir sahen: Mit dem Fluß aller Dinge wechselt auch die Wahrnehmung und deren Wahrheit. Indem Plato dieses Prinzip bekämpft, will er den Protagoras, den Aristippos und deren Gesinnungsgenossen angreifen, die ihrerseits — wie er meint — das Prinzip dem „Sensualismus“ des Heraklit entnehmen. Es wäre richtiger gewesen, wenn Plato nicht sowohl den Heraklit als vielmehr den Heraklitschüler Kratylos als den Verfechter jenes Prinzips bekämpft hätte. Denn dieser trieb in der Tat das Prinzip seines Meisters vom ständigen Fluß aller Dinge auf die äußerste Spitze und zog daraus die extremsten Folgerungen.

Bei seiner Bekämpfung des Prinzips im „Theätet“ knüpft nun Plato an Gedankengänge an, die bereits in seinem Dialog „Kratylos“ vorhanden sind. Das dort nur Angedeutete wird jetzt ausgestaltet und zu Ende geführt.

Die Anerkennung jener besonderen Seelenkraft, zu der Theätet sich genötigt gesehen hatte, bietet weiterhin die Möglichkeit, zu beweisen, daß der Grundsatz des Heraklit oder besser des Kratylos zu verwerfen ist, weil er zuletzt nicht nur alles Denken, sondern auch alles Sein aufheben würde. Mit der Anerkennung der Objektivitätsfunktionen und einer Gegenstandsbezogenheit unserer Vorstellungen haben wir nämlich zugleich anerkannt, daß der erkennende Geist mehr zu finden imstande ist, als jenen beständigen Fluß, den die Wahrnehmung ihm allein zu bieten vermag. Denn in dem Bewußtsein vom Dasein, von der Identität oder Verschiedenheit, Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, Einheit oder Vielheit der vorgestellten Gegenstände, das jede Vorstellung begleitet und deren Gegenstandsbezogenheit ausmacht, hat der Geist jenen festen Punkt gefunden, jenes in ihm selbst gelegene und doch ihn über sich selbst hinausführende Beharrende und Unveränderliche gewonnen, das allein ihm die Episteme möglich macht. Die Objektivitätsfunktionen werden in ihrer Gegenstandsbezogenheit von dem beständigen Fluß aller sinnlichen Erscheinungen nicht berührt. Wer also *alles* in diesen Fluß hineinziehen will, der leugnet damit nicht nur die als psychologisches Faktum nachgewiesenen Objektivitätsfunktionen, die die Episteme erst möglich machen,

sondern er **bestreitet zugleich auch das außerbewußte Sein**, auf das sich jene Funktionen kraft ihrer Gegenstandsbezogenheit richten. Wäre nun dieses außerbewußte Sein in seiner Existenz sichergestellt — so daß das Sein und damit das Erkennen des Seins vom extremen Subjektivismus nicht mehr geleugnet werden könnten — dann fiele zugleich der heraklitsche, besser kratyleische Grundsatz dahin. Nun wissen wir aber, daß Plato durch seine Ideenlehre dem außerbewußten Sein eine gesicherte metaphysische Existenz verleiht. Somit kann die Wirklichkeitsauffassung des sensualistischen Subjektivismus und des Subjektivismus überhaupt als widerlegt gelten.

Diese ganze Widerlegung bietet uns zugleich ein drittes Argument für unseren Beweis, daß Wahrheit und Richtigkeit unserer Erkenntnisse zusammenfallen müssen. Denn die Gegenstandsbezogenheit der Vorstellungen, deren der Geist bedarf, um jenen festen Punkt in der Flucht der psychischen Erscheinungen zu gewinnen, der ihm allein die Episteme möglich macht — diese Gegenstandsbezogenheit liefert die Vermittlung zwischen der Wahrheit und der Richtigkeit der Erkenntnisse.

Bisher haben wir nur von den Wahrnehmungen gesprochen. Entsprechend der psychologisch-genetischen Methode unserer Untersuchung müssen wir nunmehr die Frage stellen: Wie entstehen aus der Wahrnehmung, unter Hilfe der Objektivitätsfunktionen, des Gedächtnisses und der Einbildungskraft, die Vorstellungen? Wie aus diesen die Begriffe und die Urteile, aus denen sich die Wahrheitserkenntnis zusammensetzt? Kurz: Wie vollzieht sich der allmähliche Fortschritt von der unvollkommenen Wahrnehmung zur vollkommenen Wahrheitserkenntnis?

Damit gehen wir zum zweiten Hauptteil des „Theätet“-Dialoges über. Dieser Teil läßt sich wiederum in drei Unterabschnitte gliedern, die den Fortschritt von einer mehr sensualistischen zu einer rationalistischen Theorie bringen. Vor Plato hatte niemand zwischen Wahrnehmung (Aisthesis) und Meinung (Doxa) scharf unterschieden. Somit schließt sich der erste Unterabschnitt des zweiten Hauptteiles des Dialogs, der die aus der Wahrnehmung sich bildende „Meinung“ (Ansicht, Vorstellungsweise) noch ganz sinnlich-wahrnehmungsmäßig auffaßt, zwanglos sowohl an die traditionelle Auffassung an, als auch an den ersten Teil des Dialogs, mit der These: Wahrnehmung ist Episteme.



Wenn auch nicht die Wahrnehmung unmittelbar als solche, so ist doch vielleicht die sich aus ihr entwickelnde „richtige Meinung“ (ἀληθὴς δόξα) der Episteme gleichzusetzen? Diese neue Wendung gibt Plato nunmehr dem Wahrheitsproblem.

Wenn wir auf diese Frage eine Antwort suchen, so müssen wir uns daran erinnern, daß wir bereits im ersten Teil unserer Untersuchung einsahen, an jede Wahrnehmung knüpfe sich ein Emporsteigen der Seele zu den höheren Geistestätigkeiten der Erinnerung und Einbildungskraft. Diese beiden Tätigkeiten müssen wir berücksichtigen, wenn wir entscheiden wollen, ob in der „richtigen Meinung“ die Wahrheitserkenntnis gelegen sein kann. Damit gehen wir zu der schon dem Rationalismus nähergerückten Theorie des zweiten Unterabschnittes über. Während bei der sinnlich-wahrnehmungsmäßig aufgefaßten „richtigen Meinung“ Irrtümer im Grunde ebensowenig möglich sind wie bei der Wahrnehmung selbst, wird durch die Hineinbeziehung der Erinnerung und Einbildungskraft die psychologische Möglichkeit der Entstehung von Irrtümern ersichtlich.

Hier bedient sich nun Plato des berühmten Vergleiches des Gedächtnisses mit einer **Wachstafel**. Dieses Bild ist seither in gleicher oder abgeänderter Form in der Geschichte der Psychologie und Erkenntnistheorie immer wieder aufgetaucht. Zunächst nimmt Aristoteles es auf. Der Stagirit spricht von der sinnlichen Wahrnehmung wiederholt in Bildern, die den Eindruck des Griffels auf eine Tafel, des Siegels in Wachs und dergleichen zum Vergleiche benutzen. Die flüchtige Wirkung der Sinneseindrücke auf das Gedächtnis der Jünglinge wird mit der Flüchtigkeit des Eindruckes einer Bewegung ins Wasser oder eines Siegeleindruckes in etwas Dahinfließendes verglichen: καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγῖδος. Verwandt ist der Vergleich: ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον [1]). Ähnliche Bilder kennt die Scholastik, und wenn in der neueren Zeit Hobbes und Gassendi die Seele bei der Geburt einer leeren Tafel vergleichen, wenn Locke in ähnlichem Sinne von einem „white paper void of all characters“ spricht, so haben sie diese

[1]) Vgl. Aristot. De an. III, 4.

Vergleiche gewiß nicht selbst neu erfunden, sondern Plato und weiterhin die Stoiker sind hier ihre Vorläufer.

„Die Irrtümer der Erinnerung beleuchtet das Bild der Wachstafel, die entweder nicht geräumig oder nicht bildsam oder nicht fest genug ist, um die in sie eingegrabenen (Wahrnehmungs-) Eindrücke deutlich aufzunehmen, scharf auseinanderzuhalten und sicher zu bewahren“ (Gomperz). So wird eine Verwechslung der Eindrücke und damit ein Irrtum möglich. Zu betonen ist, daß diese Hypothese nur die psychologische Möglichkeit und den psychologischen Tatbestand des Irrtums, das quid facti? beleuchtet. Die erkenntnistheoretische Möglichkeit, die Frage, mit welchem Recht und in welchem Sinne wir überhaupt von einem Irrtum sprechen können — das quid juris? also — wird erst im „Sophist“ beantwortet, durch den Nachweis der Denkbarkeit auch des Nichtseienden, neben dem Seienden. Wir sahen, daß, erkenntnistheoretisch gesprochen, falsche Vorstellungen solche sind, die das Nichtseiende, den „Schein“ zum Gegenstand haben. Wie sollen wir nun die wahren von den falschen Vorstellungen unterscheiden, um der durch Gedächtnis und Einbildungskraft gegebenen Gefahr zu entgehen und zu der „richtigen Meinung“ vordringen zu können, in der, wie wir ja noch immer annehmen, die Episteme liegen soll? Wir müssen das Kriterium in einem noch höheren Geistesvermögen, in der Vernunft, suchen.

In jeder wahren Vorstellung muß man — neben der sinnlichen — eine vernünftige Seite annehmen. Während den Eleaten gegenüber — die die Sinneswahrnehmung verachteten — zu betonen ist, daß diese die Vorstufe der Wahrheitserkenntnis ist, muß den Sophisten entgegengehalten werden, daß die Wahrnehmung noch nicht die volle Episteme ist, sondern daß noch ein begriffliches Element hinzutreten muß. Mag auch die Wahrnehmung, die wir von einem Dinge haben, sich stets verändern, der Begriff des Dinges verändert sich nicht. Denn der Begriff geht auf das „Wesen“ (die οὐσία) des Dinges.

Diese Überzeugung ist der Gewinn, den uns als unveräußerliches Besitztum die Philosophie des Sokrates gebracht hat. „Es war seit Sokrates die Grundüberzeugung aller wahren Philosophie, daß die Begriffe, die auf das Wesen, die οὐσία der Dinge gehen, und



somit die eigentliche Erkenntnis bedingen, nichts Subjektives, nichts Fließendes sein können, sondern daß ihnen vollkommene Konstanz zukomme[1].“

Ist also vielleicht die Episteme in der „richtigen Meinung“ zu suchen, in welcher wir über Wahrnehmung, Erinnerung und Einbildung hinaus zum Begriffe fortgeschritten sind? Mit dieser Fragestellung geht Plato — im dritten Unterabschnitt — zu der rein rationalistischen Wendung der Theorie der „richtigen Meinung“ über. Wir dürften die Frage rückhaltlos mit ja beantworten, wenn wir sicher sein könnten, daß in allem Begrifflichen der Irrtum notwendig ausgeschlossen ist. Dem widerspricht aber schon die Erfahrungstatsache, daß wir auch in rein begrifflichen Geistesoperationen, z. B. im Rechnen, häufig irren. Aber auch theoretisch läßt sich zeigen, daß auch im Begrifflichen Irrtum möglich ist. Um theoretisch die psychologische Möglichkeit begrifflicher Irrtümer nachzuweisen, bedient sich Plato einer feinsinnigen und äußerst modern anmutenden Unterscheidung. Wir müssen nämlich den bloßen „Besitz“ (κτῆσις) von dem „Haben“ (ἕξις) eines Begriffes trennen. Die moderne Psychologie unterscheidet „Vorstellungen in Bereitschaft“ von „momentan sich abspielenden Vorstellungen“. Ähnlich unterscheidet Plato Begriffe, die der Geist zwar besitzt, die ihm aber augenblicklich nicht gegenwärtig sind, von Begriffen, die der Geist hat, d. h. die ihm gerade gegenwärtig sind. Die psychologische Tatsache des Bestehens eines solchen Unterschiedes macht es möglich, daß Irrtümer auch im begrifflichen Erkennen vorkommen können. Plato erläutert und veranschaulicht dies durch den bekannten packenden Vergleich vom „Taubenschlag“. Wer seinen gesamten Besitzstand an Tauben, die er sich nach und nach eingefangen hat, in einem Taubenschlag eingeschlossen hat, kann trotzdem, wenn er einen bestimmten von den umherfliegenden Vögeln einfangen will, fehlgreifen und z. B. eine Ringeltaube erhaschen, während er eine Holztaube fangen wollte. So kann auch der Mensch, der eine begriffliche Untersuchung anstellt und einen bestimmten Begriff aus dem Besitzstande seines Wissens „haben“, d. h. sich gegenwärtig machen will, dabei fehlgehen. Dann entsteht ein begrifflicher Irrtum. Wir können also

[1]) W. Freytag, a. a. O. S. 78.

auch nicht ohne weiteres sicher sein, in der auf einem Begriff vom „Wesen“ des Dinges beruhenden „richtigen Meinung“ über dieses Ding die Episteme zu besitzen. Denn es gibt auch Begriffe, die gleichsam Mißgriffe oder Fehlbegriffe sind, „Unbegriffe“ (ἀνεπιστημοσύνη), wie Plato sagt; diese verbieten uns, den Begriff ohne weiteres als Kriterium der Wahrheit anzusehen. Wir müssen also auf der Suche nach diesem Kriterium noch eine Stufe höher in der Skala der dem Geiste möglichen Tätigkeiten steigen. Wir müssen vom bloßen Begriff zu dem aus Begriffen sich zusammensetzenden Urteil übergehen. Es eröffnet sich uns die Einsicht, daß die Theorie der Wahrheit mit der Theorie des Urteils innerlich auf das engste zusammenhängen muß.

Damit gehen wir zum dritten Hauptteile des platonischen Dialoges über. Was für eine Art von Urteil muß zu der „richtigen Meinung“ hinzutreten, um diese aus einem bloßen begrifflichen Erfassen, aus einem begrifflichen „Einfangen“ einer Vorstellung, das noch kein sicheres Wahrheitskriterium enthält, zur gesicherten Wahrheitserkenntnis zu machen? Es muß ein Urteil sein, das uns über das bloße Begreifen hinaus zu einer höheren Erkenntnisart führt. Das griechische Wort „Logos“ bietet die Möglichkeit der sprachlichen Benennung dieser höheren Erkenntnisart. Aus der bloßen „richtigen Meinung“ (der δόξα ἀληθής) muß die „mit dem Logos verbundene richtige Meinung“ (die δόξα ἀληθής μετὰ λόγου) werden. Wollen wir die Vieldeutigkeit des griechischen Wortes „Logos“ im Deutschen nachahmen, so können wir es etwa mit „Erklärung“ übersetzen. Die Episteme besteht also danach in der „mit Erklärung verbundenen richtigen Meinung“.

Um zu einem Urteil darüber zu gelangen, ob diese Theorie imstande ist, das Problem der Wahrheitserkenntnis zu lösen, indem sie uns lehrt, wo das Kriterium der Wahrheit zu finden ist, müssen wir uns darüber klar werden, ob die Hinzufügung einer „Erklärung“ zur „richtigen Meinung“ dieser die Kraft der Unterscheidung des Wahren vom Falschen verschaffen kann, die sie vorher nicht besaß. Was fügt die „Erklärung“ zum begrifflichen Erfassen Neues hinzu? Das kommt darauf an, was wir unter Erklärung eigentlich verstehen.

Wir wollen die dreifache Auslegung, die das griechische Wort Logos gestattet, wiederzugeben versuchen durch eine entsprechende



dreifache Deutung des deutschen Wortes Erklärung. Wir schreiten dabei in drei Stufen von einer mehr sensualistischen und äußerlichen zu einer rationalistischen und innerlichen Deutung fort, ähnlich wie oben bei der Auslegung des Terminus: richtige Meinung. Wir können zunächst unter Erklärung die Angabe des zu einem Begriffe gehörigen sprachlichen Ausdrucks verstehen. Dies kann entweder so geschehen, daß wir diese sprachliche Bezeichnung selbst wählen, also eine Benennung oder sogenannte „Nominaldefinition“ geben, oder aber in einem gewöhnlichen elementaren Urteil konstatieren, daß eine bestimmte Benennung bei allen oder bei einer bestimmten Gruppe von Menschen einer Sprachgemeinschaft tatsächlich besteht. Dieser Auffassung entspricht die Deutung des griechischen „Logos“ als „Wort“ im engeren Sinne (Laut- und Schriftwort).

Plato bekämpft nun im „Theätet“ aufs heftigste die Theorie, die aus der Erklärung eine bloße Verflechtung von Worten (ὀνομάτων συμπλοκή) macht. Wir wissen, daß er dabei einen bestimmten Gegner im Auge hatte, nämlich Antisthenes, mit dem er überhaupt in heftiger Fehde stand, und der seinerseits die platonische Ideenlehre mit leidenschaftlicher Heftigkeit angegriffen hat. Der Begründer des Kynismus hatte nämlich jede „Definition durch Merkmale“ verworfen, weil diese unzulässigerweise an die Stelle der tatsächlichen unteilbaren Einheit des Begriffes die Vielheit der definierenden Merkmale setze. Irgendwelche Definitionen oder definitorische Bestimmungen können also als Mittel zur Gewinnung von Wahrheitserkenntnissen überhaupt nicht in Frage kommen. Hierfür kann vielmehr als einziges Mittel in Frage kommen, daß wir einem Dinge den ihm tatsächlich zukommenden, ihm „eigenen“ Namen auch wirklich beilegen. Eine Aussage, die einem Ding den ihm „eigenen“ Namen beilegt, ist wahr. Eine Aussage, die einem Ding einen andern als den ihm eigenen Namen beilegt, ist falsch. Nenne ich einen Stuhl wirklich Stuhl, so habe ich eine „richtige, durch Worte ausgedrückte und an Worte gebundene Vorstellung“; nenne ich ihn dagegen Tisch oder irgendwie anders, so ist meine Vorstellung falsch. Gegen diese ganze Auffassung hatte sich Plato schon im „Kratylos“ gewandt, und jetzt nimmt er, unter deutlicher Polemik gegen Antisthenes, von neuem gegen sie Stellung. Eine Erklärung,

die sich lediglich auf die Angabe des sprachlichen Ausdrucks bezieht, fügt — wie Plato mit Recht sagt — zu der „richtigen Meinung“ nichts hinzu, was als Wahrheitskriterium in Betracht kommen könnte.

Das Problem, das der große Sokratesschüler hier anschneidet, ohne es vollständig aufzurollen und zu einer befriedigenden Lösung zu bringen, ist das der Nominaldefinition. Unter einer solchen versteht die moderne Logik „diejenigen Aussagen, durch die wir irgendwelche (sachlichen oder sprachlichen) Gegenstände zu Bedeutungsinhalten machen“ [1]). Wir wissen, daß bei solchen Nominaldefinitionen oder Benennungen — im Unterschiede zu den elementaren Behauptungen — das Moment der Allgemeingültigkeit, d. h. der Wahrheit, nicht in Frage kommt. Benennungen können nicht wahr oder falsch, sondern nur zweckmäßig oder unzweckmäßig sein. „Zweckmäßig sind sie dann, wenn das Wort glücklich, d. i. mit sprachlichem Takt gewählt ist, im allgemeinen also dann, wenn die neue Bedeutung sich der schon vorhandenen Bedeutung eines gebräuchlichen Wortes leicht und klar einfügt oder sich aus dem Bedeutungsstande eines ungebräuchlichen Wortes von dem Kundigen leicht erschließen läßt [2]).“ Eine „richtige Meinung“ kann also nur in zweckmäßiger oder unzweckmäßiger, dagegen nicht in wahrer oder falscher Weise „an Worte gebunden oder durch Worte ausgedrückt“ werden. Eine „Erklärung“ im Sinne einer vom Erklärenden gewählten Benennung oder Nominaldefinition kann somit niemals zu einer „richtigen Meinung“ etwas hinzufügen, was für den Wahrheitscharakter des in der Benennung formulierten Urteils irgendwie entscheidend wäre. Aber freilich, der als Lautwort aufgefaßte Logos, den wir in unserer Erklärung zu der richtigen Meinung hinzufügen, braucht nicht notwendig eine von dem Erklärenden selbst gewählte sprachliche Bezeichnung zu sein. Es kann auch sein, daß der Erklärende zum Ausdruck bringen will, eine bestimmte Benennung oder ein bestimmter Sprachgebrauch sei tatsächlich bereits vorhanden. Dann haben wir eine „Erklärung“, die nicht sowohl eine Benennung vollzieht, als vielmehr objektiv behauptet, daß eine be-

[1]) B. Erdmann: Logische Elementarlehre. (2. Aufl. Halle 1907, Niemeyer.) S. 394.

[2]) B. Erdmann, a. a. O. S. 395.



stimmte Benennung üblich ist. Eine solche Erklärung ist keine Nominaldefinition, sondern eine elementare Behauptung, die wahr oder falsch sein kann. Denn es ist klar, daß, wenn ich z. B. beim Anblick eines Regenbogens etwa einem Ausländer „erkläre“: „diese Erscheinung nennt der Deutsche Regenbogen“, diese meine Erklärung wahr ist; würde ich dagegen z. B. sagen: „diese Erscheinung nennt der Deutsche Himmelsbogen“, so wäre meine Erklärung falsch. Aber auch eine solche Erklärung vermag — obschon sie als solche wahr oder falsch sein kann — kein Kriterium der Wahrheit zu liefern. Es ist nicht etwa so, daß, wenn man zu einer „richtigen Meinung“ eine Erklärung hinzufügt, die den bestehenden Sprachgebrauch der Wahrheit gemäß feststellt, man dadurch zugleich die Wahrheit der ganzen Meinung ohne weiteres erkenntlich macht. Der Ausländer in unserem Beispiel vermag der Erklärung, die das Wort „Regenbogen“ als das nach dem deutschen Sprachgebrauch der wahrgenommenen Naturerscheinung entsprechende Wort bezeichnet, nicht ihre Wahrheit anzusehen, ebensowenig der Erklärung durch das Wort „Himmelsbogen“ ihre Falschheit. Denn jeder Sprachgebrauch, jede Namengebung ist insofern willkürlich, als ein innerer Zusammenhang zwischen einem Gegenstande und einem Worte, der uns ein bestimmtes Wort für einen bestimmten Gegenstand zu fordern zwänge, nirgends besteht. In diesem Sinne gibt es keinen οἰκεῖος λόγος. Weder die Nominaldefinition noch die elementare Behauptung, die das Bestehen eines bestimmten Sprachgebrauchs behauptet, bringt eine denknotwendige Beziehung zwischen einem Gegenstande und dem ihn bezeichnenden Worte zum Ausdruck.

Wenn also Antisthenes den οἰκεῖος λόγος tatsächlich im Sinne der rein „äußeren Rede“ aufgefaßt hat, dann hat Plato in seiner Polemik gegen ihn vollständig recht. Aber wir haben keinen Grund, dem Kyniker diese äußerliche Auffassungsweise zu vindizieren. Wir können dem οἰκεῖος λόγος eine vertiefte Bedeutung geben, ohne ihn deswegen sogleich im streng rationalistischen Sinne als ein reines Vernunftprinzip aufzufassen. Nach dem, was uns als Lehre des Antisthenes berichtet wird, läßt sich eine Auffassung verteidigen, die den οἰκεῖος λόγος zwischen das bloße „Wort“ und das rein gedankliche Vernunftprinzip in die Mitte stellt. Daß es

eine Erkenntnis von diesem letzteren geben könne, hat er ausdrücklich bestritten. Platos Ideen, so erklärte er, seien ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις, d. h. bloß in der Einbildung vorhanden, leere Einfälle. „Das Pferd sehe ich, Plato“, — so soll er gerufen haben —, „die Pferdheit aber nicht“. Aber auch wenn wir von der metaphysischen Hypostasierung ganz absehen, die der „Wesensbegriff“ in der platonischen Idee erfährt: auch rein als solcher ist er unserem Geiste nicht zugänglich. Aristoteles berichtet uns in der Metaphysik (1043 b, 23 ff.), daß sich nach Ansicht der Anhänger des Antisthenes das „Was“ eines Dinges nicht definieren lasse (οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὁρίσασθαι), und daß eine Definition in diesem Sinne nur leere Umständlichkeit sei. Von dem Einfachen kann es ohnehin keine Definition geben. Denn diese sagt aus, daß einem Gegenstand etwas als seine Bestimmung zukommt. Was aber Bestimmungen, Merkmale hat, ist nicht mehr einfach. Das Einfache können wir daher nicht definieren, sondern nur durch Vergleichung mit etwas anderem erklären. Aber auch vom Zusammengesetzten gibt es keine Definition im Sinne der Feststellung des τί ἔστιν, dagegen gibt es von ihm eine geordnete Aufzählung aller in ihm enthaltenen Bestandteile, die sehr wohl als eine „Erklärung“ des zusammengesetzten Gegenstandes bezeichnet werden kann. Sie ist mehr als eine bloße Bezeichnung durch Worte, aber weniger als eine Erfassung des „Wesens“ durch die Vernunft. Der als geordnete Aufzählung der Teile aufgefaßte οἰκεῖος λόγος steht zwischen dem sensualistisch-äußerlichen „Wort“ und dem rationalistisch-innerlichen Vernunftprinzip in der Mitte. Wäre es nun nicht möglich, den Logos auch in der These: „Episteme gleich δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου“ in gleichem Sinne aufzufassen?

Mit dieser Auffassung setzt sich Plato im zweiten Unterabschnitt des dritten Hauptteiles des „Theätet“ auseinander. Wäre es nicht möglich, zu einer „richtigen Meinung“ in dem Sinne eine „Erklärung“ hinzuzufügen, daß wir uns dabei das Ganze des Gegenstandes durch Aufzählung aller in ihm unterscheidbaren Teile deutlich machten? Ist nicht vielleicht zu hoffen, daß ein solches geordnetes Durchgehen aller einzelnen, in einem Zusammengesetzten enthaltenen, einfachen Elementarbestandteile uns eine Episteme



von diesem Zusammengesetzten zu liefern vermöge? Um diese Frage entscheiden zu können, müssen wir uns darüber klar werden, was denn durch ein solches geordnetes Durchgehen der Teile zu der „richtigen Meinung“ über einen Gegenstand noch Neues hinzugefügt werden kann. Und da müssen wir uns gestehen: offenbar ganz und gar nichts! Denn eine „richtige Meinung“ über einen Gegenstand schließt bereits als solche eine Aufzählung der Bestandteile desselben in sich. Wie wäre es auch möglich, daß ich über irgendein Ding eine zutreffende Ansicht hätte, wenn ich darüber im Unklaren bliebe, welche Teile an ihm unterscheidbar sind! Kann ich von einem Baum eine richtige Vorstellung haben, wenn ich nicht weiß, daß er aus Wurzeln, Stamm, Ästen und Blättern besteht? Wir sehen also ein: das Hinzufügen einer Erklärung zu einer richtigen Meinung vermag diese letztere nicht zur Episteme zu gestalten, wenn ich unter „Erklärung“ nur das geordnete Durchgehen und die Aufzählung der einzelnen Teile verstehe. Wir müssen unsere Deutung des Begriffes „Erklärung“ noch wesentlich vertiefen. Das können wir, wenn wir den οἰκεῖος λόγος nunmehr in völlig rationalistischem Sinne auffassen.

Damit gehen wir zur dritten und letzten Stufe der Gedankenentwicklung im dritten Hauptteile des „Theätet“ über. Eine rein innerlich-begriffliche Deutung des οἰκεῖος λόγος wird uns nahegelegt, wenn wir an die These des Antisthenes denken: „es läßt sich nicht widersprechen“ (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν). Der Kyniker begründet diese These, wie wir uns erinnern, mit dem Hinweise darauf, daß jede Sache einen und nur einen bestimmten οἰκεῖος λόγος habe und nur dieser widerspruchslos von ihr ausgesagt werden könne. In die Sprache der modernen Logik übersetzt heißt dies: Von einem jeden Gegenstande kann nur dasjenige als Prädikat ausgesagt werden, was in seinem Inhalt in logischer Immanenz enthalten ist. Fassen wir also einmal den οἰκεῖος λόγος im Sinne desjenigen Ausspruches auf, der eine in einem Gegenstande tatsächlich bestehende logische Immanenzbeziehung zu prädikativem Ausdruck bringt. Die prädikative Formulierung einer logischen Immanenzbeziehung aber ist die Bedingung dafür, daß ein Ausspruch als Urteil (im logischen Sinne) anerkannt werden kann. Wir erkennen also wiederum den engen inneren Zusammen-

hang zwischen dem Wahrheitsproblem und dem Urteilsproblem. Wir fragen uns: Gewinnen wir nicht vielleicht aus der richtigen Meinung über einen Gegenstand auf d e m Wege eine Wahrheitserkenntnis, eine Episteme, daß wir zu ihr eine „Erklärung“ hinzufügen, im Sinne eines Urteils, das die im Inhalte dieses Gegenstandes enthaltene logische Immanenzbeziehung prädikativ zum Ausdruck bringt? Ist nicht vielleicht das δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου in diesem Sinne aufzufassen? Von vornherein ist klar, daß nicht j e d e s Urteil die hinsichtlich eines Gegenstandes bestehende richtige Meinung zu einer Episteme ergänzen kann. Es kann nur eine besondere Art von Urteil sein, das diese ergänzende „Erklärung“ zu geben vermag. Durch den Hinweis des Antisthenes auf das geordnete Durchgehen und die vollständige Aufzählung der in einem Zusammengesetzten enthaltenen, einfachen Elemente werden wir darauf hingewiesen, daß vielleicht gerade j e n e Urteile epistemeverschaffend sein könnten, die die ganze Immanenzbeziehung (im engeren Sinne) eines Gegenstandes zum Ausdruck bringen, die also seine sämtlichen wesentlichen Merkmale von ihm prädizieren. Die Episteme würde also eine richtige Meinung sein, verbunden mit einem Urteil, in dem der Subjekts- und Prädikatsinhalt — abgesehen von ihren verschiedenen logischen Funktionen — einander völlig gleich wären. Die Wahrheitserkenntnis würde uns also vermittelt durch ein U r t e i l v o l l s t ä n d i g e r I n h a l t s g l e i c h h e i t , und zwar durch ein solches, in dem der volle Inhalt eines benannten Gegenstandes prädikativ zum Ausdruck gebracht wird, also durch eine sogenannte R e a l d e f i n i t i o n. Denn als Realdefinitionen bezeichnen wir ja die elementaren Urteile, in denen der Inhalt eines benannten Gegenstandes formuliert wird, im Unterschiede von den Nominaldefinitionen, in denen die Benennung eines Gegenstandes gewählt wird [1]). Der Sache nach rollt sich also an dieser Stelle das Problem der Realdefinition auf, so wie oben (S. 176) das der Nominaldefinition. Antisthenes selbst freilich kommt nicht auf dieses Problem, da er das Wesen der logischen Immanenzbeziehung verkennt. Er verwechselt dieselbe mit dem Grundsatze der Identität bezw. mit einem aus diesem synthetisch

[1]) Vgl. B. Erdmann, a. a. O. S. 417.



abgeleiteten Folgesatze, dem Grundsatze der Einstimmigkeit. Das Postulat, jeden Gegenstand als mit sich selbst identisch und infolgedessen in wiederholter Setzung im Denken mit sich selbst einstimmig zu denken, fordert nicht zugleich auch, daß wir im Urteil stets einen Gegenstand nur von sich selbst aussagen. Dies verlangt aber Antisthenes. Er glaubt, in einem widerspruchslosen Urteil könne dem Subjekt kein anderes Prädikat zugeschrieben werden, als wiederum das Subjekt selbst. Wir dürfen nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut. Die Grundsätze der Identität und Einstimmigkeit kommen aber nur für die isolierten Denkgegenstände als solche in Betracht. Für das Urteil, als prädikative Verknüpfung von Denkgegenständen, kommt dagegen nur der Grundsatz der Prädikation in Betracht, demzufolge ein Gegenstand einem andern nur dann als Prädikat zugeschrieben werden darf, wenn er in dessen Inhalt in logischer Immanenz enthalten ist. Durch eine verhängnisvolle Verwechslung gelangt Antisthenes dazu, ausschließlich die sogenannten „identischen“ Urteile gelten zu lassen, wodurch natürlich allem Fortschritt zur Wahrheitserkenntnis von vornherein der Weg abgeschnitten wird. Die Urteile vollständiger Inhaltsgleichheit, speziell die Realdefinitionen, kennt unser Kyniker nicht, könnte sie auch von seinen Voraussetzungen aus gar nicht anerkennen, da er ausdrücklich jede Definition durch Merkmale verwirft.

Wir unsererseits aber wollen fragen: Ist nicht vielleicht Episteme gleich r i c h t i g e M e i n u n g v e r b u n d e n m i t e i n e r R e a l d e f i n i t i o n ? Mit der Deutung des Logos als Realdefinition haben wir die größte Vertiefung, die rationalistischste Deutung erreicht, die sich der These „Episteme ist gleich δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου“ überhaupt geben läßt. Hält sie auch jetzt, auch in dieser vertieften Deutung, nicht stand, dann müssen wir sie offenbar ganz fallen lassen. Hierzu will uns nun Plato zwingen. Denn er behauptet, daß — in moderner Terminologie ausgedrückt — auch eine Realdefinition zur „richtigen Meinung“ über einen Gegenstand nichts mehr hinzufügen könne. Die Realdefinition muß vielmehr bereits in der richtigen Meinung eingeschlossen sein, genau so, wie das geordnete Durchgehen und Aufzählen der Teile. Wie könnte ich wohl von einem Dinge eine „richtige Meinung“ haben, ohne im-

stande zu sein, seine sämtlichen wesentlichen Merkmale anzugeben und damit seinen Inhalt prädikativ zu formulieren? Ja, was ist im Grunde das Aussprechen einer vollständigen und richtigen Meinung über einen irgendwie benannten Gegenstand anderes, als eine solche Formulierung seines Inhaltes, als eine solche Realdefinition? Wenn also die Episteme nicht in der „richtigen Meinung“ enthalten ist, dann kann sie auch nicht in der mit einer „Erklärung“ (im Sinne von Realdefinition) verbundenen richtigen Meinung enthalten sein. Eine „Erklärung“ kann nicht in irgendeinem haltbaren Sinne zu einer richtigen Meinung etwas hinzufügen, was deren Wahrheitswert begründen und sie zum Kriterium der Wahrheit erheben könnte.

Damit stehen wir am Ende der psychologischen Untersuchung des „Theätet“. Sie ging auf die Lösung der Grundfrage im Wahrheitsproblem aus: Wie kommt der Unterscheid von wahr und falsch überhaupt in unsere Erkenntnis hinein? Das *Ergebnis* scheint zunächst ein wesentlich *negatives* zu sein: die Episteme ist weder in der Wahrnehmung, noch in der richtigen Meinung, noch auch in der mit Erklärung verbundenen richtigen Meinung zu finden. Wir scheinen im Grunde nicht über den Standpunkt hinausgelangt zu sein, den bereits Sokrates im Wahrheitsproblem einnahm. Aber es *scheint* doch nur so! Es genügt, sich die allgemeine und grundsätzliche Bedeutung unseres Ergebnisses vor Augen zu führen, um auch dessen positive Seite zu erkennen. Wir haben nämlich ganz allgemein erkannt, daß die Eigenschaft unserer Bewußtseinsfunktionen — mögen es nun Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe oder Urteile sein — mit sich selbst nach den Gesetzen der Psychologie übereinzustimmen, nicht genügt, um ihnen Wahrheitswert zu verleihen. *Die Wahrheit muß mehr sein als richtige oder falsche Verknüpfung von Erkenntniselementen.* Das ist das positive Ergebnis der psychologischen Untersuchung des „Theätet“. Was die Wahrheit über diese intrapsychologische Gesetzmäßigkeit und Widerspruchslosigkeit hinaus noch sein muß, kann uns nur eine erkenntnistheoretische Untersuchung lehren. Der „Theätet“ lieferte uns für diese Untersuchung eine Reihe von Argumenten, indem er uns wiederholt dazu führte, einzusehen, daß zur immanenten Wahrheit noch die transeunte *Richtigkeit* hinzukommen müsse, ja, *daß beide zuletzt ihrem Wesen nach zusammenfallen* müssen, wenn anders Wahrheitserkenntnis und ein Kriterium der Wahrheit möglich sein sollen.

Die erkenntnistheoretische Möglichkeit des Richtigen zeigt uns nun der Dialog „*Sophistes*“. Er liefert uns ein Musterbeispiel für die Aufweisung des inneren Zusammenhanges zwischen Wirklichkeits- und Wahrheitsproblem. Das „richtige“ Denken hat das Seiende (Wirkliche) zum Gegenstande, das falsche Denken hat das Nichtseiende zum Gegenstande, das — wie im Gegensatze zu den Eleaten gezeigt wird — gleichfalls denkbar ist. Damit haben wir das quid juris? der Richtigkeit und Falschheit erkannt. Wir wissen jetzt, woher es kommt, daß unsere Erkenntnisse richtig oder auch falsch sein können. Damit sind nun freilich die Argumente des „Theätet“, die für das Zusammenfallen der Richtigkeit mit der immanenten, intrapsychologischen Wahrheit sprachen, noch nicht beweiskräftig. Sie werden es aber in dem Augenblicke, wo wir wissen können, daß *die gleichen Gesetze, die das Verhältnis unserer Erkenntnisse zu ihren Gegenständen regeln, auch das Verhältnis unserer Erkenntnisse untereinander bestimmen.* Die Argumente des „Theätet“ werden schlüssig, wenn die *wahrheitserzeugende Kraft der Richtigkeit* erwiesen ist.

Diese *ist* aber erwiesen, wenn die transeunten Gegenstände unserer Erkenntnis „Ideen“, d. h. die zu metaphysischen Substanzen erhobenen Inhalte unserer Erkenntnis selbst sind.

Somit ergibt sich die „Ideenlehre“ als erkenntnistheoretisches Postulat aus der platonischen Wahrheitslehre. Indem Plato in seiner Metaphysik dieses Postulat erfüllt, macht er zugleich die Wahrheitserkenntnis zur Tatsache, die eine rein psychologische Untersuchung in der Wahrnehmung, der richtigen Meinung und der mit Erklärung verbundenen richtigen Meinung vergeblich suchte. Wahr im transeunten und *zugleich* im immanenten Sinne sind die Erkenntnisse der Ideen. Indem die „Begriffe“ des Sokrates zu metaphysischen Substanzen werden, bringen sie der begrifflichen Erkenntnis ihre transeunte Richtigkeit, ohne doch ihre Bedeutung

für die immanente Wahrheit zu verlieren. Sie bringen immanente Wahrheit und transeunte Richtigkeit zur Koinzidenz.

Die platonische Philosophie zeigt uns den griechischen Rationalismus auf seiner klassischen Höhe. Die Metaphysik der Ideenlehre läßt den Zusammenhang zwischen rationalem Realismus im Wirklichkeitsproblem und rationalem Objektivismus im Wahrheitsproblem klar hervortreten. Wir können die Bedeutung der Leistung Platos für das Wahrheitsproblem kaum überschätzen. Seine Philosophie steht hier auf einer „stolzen Höhe, die sich mächtig emporhebt über alles, was nach ihm in dieser Frage geleistet wurde“ (Freytag).

Wir wollen nun diese Leistungen der Nachwelt, die Verdienste der Nachfolger des Plato um das Wahrheitsproblem, gewiß nicht herabsetzen. Wir wollen insbesondere auch gern anerkennen, daß Platos großer Schüler Aristoteles für das Wahrheitsproblem ganz Hervorragendes geleistet hat. Aber wir müssen doch eingestehen: Aristoteles bleibt hier, wie auf manchen andern Gebieten, mehr der große Erweiterer, Vervollkommner und Ordner von grundsätzlich bereits gewonnenen Erkenntnissen, als daß er zum genialen Entdecker und erfolgreichen Löser grundsätzlich neuer Fragen würde.

---

## VII. Kapitel.

## Aristoteles.

Von den Forschern, die sich mit der Geschichte der griechischen Erkenntnistheorie beschäftigt haben, ist oft die Klage ausgesprochen worden, daß die aristotelische Philosophie, bei all ihrer imponierenden Größe, bei aller Vollständigkeit und Folgerichtigkeit der in ihr gegebenen wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen, doch speziell für die Fortentwicklung des Erkenntnisproblems nur geringen oder gar keinen Fortschritt gebracht habe. So macht E. Cassirer [1]) darauf aufmerksam, daß schon Plato uns lehrt, wie im Wahrheitsproblem der Weg zur Analyse des Urteils hin und durch

[1]) a. a. O. S. 36 ff.



diese hindurchführt; bei Aristoteles dagegen bleibe — trotz der Vollständigkeit und formalen Vollendung seiner logischen Urteilslehre — diese Analyse des Urteils für das Ganze des Systems viel äußerlicher als bei Plato. Die gesamte Logik des Stagiriten und damit auch seine Urteilslehre hat „ihre größere Freiheit und formale Selbständigkeit damit erkauft, daß sie aufgehört hat, ein zentrales Motiv für den Aufbau des Ganzen zu sein. So eingehend und subtil ihre Behandlung ist: für die Gesamtheit des Systems bedeutet sie doch nur noch ein Außen- und Nebenwerk.“ So erweist sich der Schein, als ob der Übergang von Plato zu Aristoteles uns im Erkenntnisproblem einen weiteren und freieren Ausblick erschließe, sehr bald als trügerisch.

Auch W. Freytag [1]) ist der Ansicht, daß die Lehren des Stagiriten auf dem Gebiete der besonderen Erkenntnistheorie keinen Fortschritt, geschweige denn einen Abschluß, gebracht haben. Plato führte die erkenntnistheoretischen Probleme so weit fort, daß überall nur ein nochmaliges selbständiges Durchdenken nötig schien, um zu völliger Klärung zu gelangen. „Diese Klärung aber blieb aus, ja, größer war im Grunde die Unklarheit, die Aristoteles hier hinterließ, als die, welche er vorfand.“

Der allgemeine Grund für die von den genannten Forschern beklagte Erscheinung liegt in folgendem: Sokrates wandte bei seiner Begründung des klassischen griechischen Rationalismus sein Interesse ausschließlich dem Wahrheitsproblem zu. Bei der Vollendung dieses Rationalismus ließ Plato auch das Wirklichkeitsproblem neben dem Wahrheitsproblem zu seinem Rechte kommen. Aristoteles endlich erntete die Früchte der rationalistischen Arbeit seiner Vorgänger, indem er das Wirklichkeitsproblem in den Vordergrund der Betrachtung rückte. Seine „erste Philosophie“ oder Metaphysik ist wesentlich Ontologie, Wissenschaft vom „Seienden als solchem“.

Durch dieses Vorwiegen des Interesses für die Metaphysik und für das Wirklichkeitsproblem wird die Erkenntnistheorie und das Wahrheitsproblem in den Hintergrund gedrängt. Zugleich aber kommt auch Unklarheit in die Entwicklung der Wahrheitslehre

[1]) a. a. O. S. 82 f.

hinein, dadurch, daß Aristoteles, wie wir sehen werden, den unzulänglichen Versuch macht, den ihm von Plato überlieferten Rationalismus im Wirklichkeitsproblem mit einem Empirismus im gleichen Probleme zu vereinigen. Bei dem inneren Zusammenhange zwischen Wirklichkeits- und Wahrheitsproblem kann aber eine Unklarheit in ersterem nicht ohne Folgen für letzteres bleiben. Diese Folgen äußern sich im vorliegenden Falle darin, daß die aristotelische Wahrheitslehre zwar im ganzen einer bestimmten Grundtendenz und Hauptrichtung der Entwicklung folgt, im einzelnen aber von verwirrender Vielgestaltigkeit, großer Kompliziertheit und nicht ohne Unklarheiten, ja Widersprüche ist. Auch die besonderen Gründe für die Tatsache, daß Aristoteles keinen wesentlichen Fortschritt über die erkenntnistheoretische Wahrheitslehre seines großen Vorgängers hinaus brachte, lassen sich unschwer aufweisen. Die Leistung Platos konnten wir zusammenfassend so charakterisieren, daß sie in der Verschmelzung der immanenten Wahrheit mit der transeunten Richtigkeit durch den vermittelnden metaphysischen Begriff der „Idee" bestehe. Welche Fortschritte konnte nun Aristoteles über diese Verschmelzungstheorie hinaus bringen?

Er konnte zunächst die Tauglichkeit der „Idee" zur Bewirkung jener Verschmelzung und damit überhaupt den ganzen Begriff der „Idee" bestreiten. Wir wissen, daß der Stagirit dies auch getan hat. Aber die Polemik, durch die er die platonische „Idee" zugunsten seiner „Form" beseitigen will, bringt unmittelbar nur eine Veränderung des Wirklichkeits-, nicht auch des Wahrheitsbegriffes, bedeutet also für die Wahrheitslehre keine Neuerung.

Aristoteles hätte zweitens auch die platonische Forderung der Richtigkeit für die Wahrheitserkenntnis fallen lassen können. Dies wäre aber eine Absage an den Objektivismus gewesen, der von der wahren Erkenntnis verlangt, daß sie mit ihrem transeunten Gegenstand übereinstimme. Eine solche Absage aber war für Aristoteles unmöglich. Er hätte mit ihr zugleich sich dem Subjektivismus und — in dessen Konsequenz — auch dem Idealismus zuwenden müssen.

Die idealistische Ansicht aber, daß die Wirklichkeit des Seienden von dem das Seiende erkennenden Subjekte abhängig sei, ist völlig



unvereinbar mit der grundlegenden Überzeugung des großen Platoschülers, daß das Seiende reale, metaphysische Wirklichkeit besitze. Also auch hier war ein Fortschritt oder auch nur eine wesentliche Abänderung der platonischen Grundsätze unmöglich.

Endlich konnte Aristoteles die Auffassung seines Lehrers von der immanenten Wahrheit abändern. Das hat er auch insofern getan, als er jene immanenten Wahrheitsgesetze, die das Verhältnis unserer Erkenntnisse untereinander regeln und die sie zur inneren Widerspruchslosigkeit und Übereinstimmung mit sich selbst führen, nicht sowohl der Psychologie als vielmehr der Logik entnahm. Plato unternahm im „Theätet" eine umfassende psychologische Analyse der Erkenntnis. Er führte uns in einer aufsteigenden, psychologisch-genetischen Untersuchung von der Wahrnehmung zur Vorstellung und von dieser zum Urteil und zeigte uns dabei, welchen psychologischen Gesetzen jeweils die Verknüpfung der Erkenntniselemente auf einer jeden Erkenntnisstufe gehorchen muß, um als „wahr" im immanenten Sinne gelten zu können. Aristoteles setzte nun hier an die Stelle der psychologischen die logischen Gesetze. Er entzog damit den begrifflichen Gegensatz des Wahren und Falschen im immanenten Sinne der psychologischen Analyse. Dieser Gegensatz liegt jenseits der Grenzen psychologischer Begriffsbildung. Er bildet ein Problem nicht des materialen Tatbestandes, nicht des quid facti, sondern der formalen Bedingungen, des quid juris unserer Erkenntnis.

Diese μετάβασις εἰς ἄλλο γένος im (immanenten) Wahrheitsproblem ist als solche für das Ganze des aristotelischen Systems gewiß nicht bedeutungslos. Wer jedoch von ihr entsprechend bedeutsame Folgen auch für das Detail der Wahrheitslehre erwartet, wird sich enttäuscht finden. Hier hat bereits Cassirer recht gesehen, wenn er in dieser Hinausrückung der Wahrheitslehre in das neue Wissenschaftsgebiet der Logik zugleich eine Abtrennung des Details dieser Lehre von der Erkenntnistheorie sieht. Nur in ihren Wurzeln hängt die logische Wahrheitslehre noch mit der erkenntnistheoretischen Wahrheitslehre zusammen. Wie die Logik als Ganzes nicht Baustein im Gebäude des menschlichen Wissens, sondern nur „Organon", nur Werkzeug zu dessen Aufbau ist, so

ist auch die logische Wahrheitslehre nur das Handwerkszeug der allgemeinen Erkenntnis vom Wesen der Wahrheit.

Im allgemeinen Wahrheitsbegriff wird das Moment der Denknotwendigkeit von dem der objektiven Geltung getrennt, das die „Richtigkeit" und damit den Anschluß an die metaphysisch-erkenntnistheoretischen Probleme vermittelte; die Logik entwickelt dann eine Lehre von der immanenten Wahrheit als Denknotwendigkeit. Als die Gesetze, die das Denken mit sich selbst übereinstimmend, in sich widerspruchslos machen, werden nicht mehr die psychologischen Gesetze der Verknüpfung und Trennung von Erkenntniselementen angesehen, sondern jene Gesetze der Denknotwendigkeit, deren oberstes und sicherstes (βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν) der Satz vom Widerspruch ist. Als „immanente Wahrheitslehre" wird der ganze gewaltige und reichgegliederte Bau der aristotelischen Logik errichtet, den noch nach mehr als zwei Jahrtausenden ein Kant für „allem Ansehen nach geschlossen und vollendet" halten konnte.

Eine Darstellung der aristotelischen Lehre von der logischen Wahrheit als Denknotwendigkeit und gedankliche Folgerichtigkeit würde allein Bände füllen! Sie käme im Grunde einer Gesamtdarstellung der aristotelischen Logik gleich. Sie kann hier nicht unsere Aufgabe sein, denn wir beabsichtigen nur eine philosophiegeschichtliche Darstellung des erkenntnistheoretischen Wahrheitsproblems.

Um aber die Wahrheitslehre des Aristoteles nach ihrer erkenntnistheoretischen Seite hin kennen zu lernen, müssen wir unseren Ausgangspunkt nehmen bei jener Wirklichkeitslehre, die im Mittelpunkte seines philosophischen Interesses steht. Denn hier, wie überall, führt eine innere Dialektik der Gedankenführung von dem einen der beiden genannten Probleme zum andern hin. Aber auch die aristotelische Wirklichkeitslehre oder Ontologie können und brauchen wir nicht ihrem ganzen Umfange nach zu betrachten. Wir können es im Rahmen dieses Werkes nicht: denn wir müßten dazu die ganze Metaphysik des Stagiriten darstellen, also eine Aufgabe von nahezu gleichem Umfange lösen, wie es die Gesamtdarstellung der aristotelischen Logik wäre. Wir brauchen aber auch unsere Ziele nicht so weit abzustecken. Es genügt vielmehr, diejenigen Gedanken der Ontologie des Aristoteles hervorzuheben, die seine Wahrheitslehre entscheidend bestimmen.



Es ist nicht erforderlich, auf die nicht wenigen und voneinander verschiedenen aristotelischen Begriffsbestimmungen des Seienden näher einzugehen, die sich nur schwer in widerspruchsloser Weise miteinander vereinigen lassen. Es genügt, daran zu erinnern, daß der Stagirit das wahrhaft Seiende in dem substantiellen Wesen der Dinge oder kurz der Substanz (οὐσία) sucht, die ihrerseits wiederum in vierfacher Weise aufgefaßt werden kann, nämlich als: 1. das begrifflich Notwendige (τὸ τί ἦν εἶναι), 2. das Allgemeine (τὸ καθόλου), 3. die Gattung (τὸ γένος), 4. das Subjekt oder Substrat (τὸ ὑποκείμενον). Nur hingewiesen werden soll ferner darauf, daß unser Philosoph den logischen Gegensatz des Wirklichen und des Möglichen (der ἐνέργεια und der δύναμις) zu metaphysischer Bedeutung erhebt und ihn in dieser Form zur Lösung aller erdenklichen Probleme auf allen erdenklichen Gebieten der Philosophie verwendet. Wir dürfen für unsere Zwecke von diesen Tiefen, aber auch Schwierigkeiten der aristotelischen Ontologie absehen und uns auf folgende Feststellungen beschränken: Unverändert bleibt in allen seinen verschiedenen Wendungen die realistische Fassung des Wirklichkeitsbegriffes. In der aristotelischen Philosophie hat der Idealismus keinen Platz, der die erkannte Wirklichkeit vom erkennenden Subjekte abhängig machen will. Das große Hauptproblem der Wirklichkeitslehre unseres Philosophen steckt dagegen in der Frage: Ist die reale Wirklichkeit im rationalen oder im empirischen (sensualistischen) Sinne aufzufassen? Beide Auffassungen sind bei ihm vertreten, und es gelingt ihm trotz aller Versuche nicht, sie widerspruchslos zu vereinigen. Dieser ungelöste Widerspruch hat durch die Jahrhunderte hindurch den Arbeitern im Weinberge der Philosophie — und wahrlich nicht den schlechtesten! — zu schaffen gemacht. Woher kommt dieser Widerspruch, und was macht ihn unaufhebbar? Zwei Seelen wohnen in unseres Philosophen Brust. Zunächst und vor allem ist er beseelt von der Lehre seines Meisters: der Standpunkt der sokratisch-platonischen Begriffsphilosophie bildet auch für ihn die grundlegende Voraussetzung seines Denkens. Zum klassischen Rationalismus des Griechentums bekennt auch er sich, wenn er an die Spitze der Philosophie die Metaphysik als Wissen-

schaft vom Seienden als solchem stellt, und damit bekundet, daß ihm die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft nicht Problem, sondern schlechthin Voraussetzung ist. Ferner aber ist unser Philosoph auch der große Naturforscher und — wenn auch nicht im modernen Sinne — Empiriker, der seinen Blick für alles Tatsächliche weit geöffnet und geschärft hält. Als solcher erkennt er die Unzulänglichkeit des Rationalismus der platonischen Ideenlehre für die Erklärung der Erfahrungstatsachen, die wir an den Einzeldingen der uns umgebenden Welt beobachten. Die Wirklichkeit des Begriffs und die Wirklichkeit der Einzeldinge erscheint gleich sehr gesichert, jene durch die von Aristoteles durchaus geteilten Grundvoraussetzungen des sokratisch-platonischen Rationalismus, diese durch die unabweisbaren Forderungen des als persönliches Besitztum errungenen Empirismus.

Der Substanzbegriff, in dem die Wirklichkeit gefaßt werden soll, muß also auf das begriffliche Wesen, wie auf die erfahrungsmäßige Existenz der Einzeldinge, in gleicher Weise anwendbar sein. Die Rücksicht auf die erfahrungsmäßige Existenz zwingt zunächst dazu, die Substanz nicht als platonische Idee in wesenlosem Scheine über den Einzeldingen schweben zu lassen, sondern sie unmittelbar in diese selbst hineinzuverlegen. Die Einheit der Substanz, die die Wirklichkeit der Dinge begründet, kann nicht eine Einheit neben dem vielen Einzelnen (ἕν τι παρὰ τὰ πολλά), sondern sie muß eine Einheit in und entsprechend jedem der vielen Einzeldinge sein (ἓν κατὰ πολλῶν).

Diese Konsequenz aus den empirischen Voraussetzungen läßt sich aber schlechterdings nicht mit den Forderungen des sokratisch-platonischen Begriffsrealismus vereinigen. Aristoteles macht trotzdem auf verschiedenen Wegen den Versuch einer solchen Vereinigung. So sagt er, daß nur das Einzelding substantiell, das Begrifflich-Allgemeine aber diesem Einzelnen real inhärent (ἐνυπάρχον) sei. Aber das real inhärente Allgemeine verlöre durch diese Inhärenz seine Allgemeinheit: es wäre ebenso einzeln, wie die Einzeldinge selbst, denen es inhäriert. Der Widerspruch gegen den Begriffsrealismus bleibt. Auch dann wird er nicht beseitigt, wenn man, wie dies Aristoteles in einem andern Vermittlungsversuche tut, die Einzeldinge als „erste Substanzen" (πρῶται οὐσίαι), die ihnen inhärenten begrifflichen Spezies dagegen als „zweite Substanzen" (δεύτεραι οὐσίαι) bezeichnet. Kurz, die Forderungen des rationalistischen Realismus (Begriffsrealismus) und des empiristischen Realismus im Wirklichkeitsproblem lassen sich nicht widerspruchslos vereinigen. Daß der Stagirit diese Vereinigung dennoch versucht und all seinen begrifflichen Scharfsinn auf sie verwendet, sollte uns jedoch nicht veranlassen, seine Ontologie geringer zu bewerten. Philosophiegeschichtliche Erfahrungen und erkenntniskritische Erwägungen geben uns die Überzeugung, daß der Aufbau einer absolut widerspruchslosen wissenschaftlichen Gesamtauffassung des Wirklichen für den Menschengeist unmöglich, aber auch gar nicht wünschbar ist. Sie käme einer Sterilität, einer Entropie des Gedankenprozesses gleich. Gerade die antithetischen Momente in unseren Begriffsbildungen bringen Leben, Bewegung und — mit Hegel zu sprechen — „dialektische Selbstentfaltung" in sie hinein. Auch in die aristotelische Ontologie bringt das in ihr steckende antithetische Moment einen lebendigen Zug hinein! Aristoteles' Genialität offenbart sich in immer neuen, stets scharfsinnigen und originellen Versuchen der Lösung dieser Antithese. Und nicht nur für sein eigenes Denken, sondern, wie wir bereits andeuteten, auch für die Gedankenarbeit vieler kommender Jahrhunderte bedeutete diese empiristisch-rationalistische Spannung eine treibende Kraft!



Durch die Kanäle des inneren logischen Zusammenhangs, der Wirklichkeits- und Wahrheitsproblem verbindet, fließt der Strom dieser Triebkraft auch in die aristotelische Wahrheitslehre hinein. Freilich wird der Gewinn an Lebendigkeit und dialektischer Beweglichkeit hier nur auf Kosten eines Verlustes an Klarheit und Einfachheit erzielt. Die erkenntnistheoretische Wahrheitslehre des Aristoteles zeigt manche Unklarheiten und Komplikationen. Die Frage nach der Ausgestaltung der Gesetze der immanenten Wahrheitserkenntnis im einzelnen wird für die logische Betrachtung frei. Dagegen bleibt das allgemeine erkenntnistheoretische Problem: Wie bringt Aristoteles die — nunmehr zur logischen Widerspruchslosigkeit, zur „Denknotwendigkeit" gewordene — immanente Wahrheit mit der transeunten Richtigkeit zur Koinzidenz? Hier muß zugestanden werden, daß Aristoteles über den grundsätzlichen Standpunkt des Plato nicht hinauskommt, ja, daß er — zufolge

der aus dem Widerspruch im Wirklichkeitsproblem in das Wahrheitsproblem hineinfließenden Unklarheiten — die Frage ungeklärter zurückläßt, als er sie von seinem Lehrer übernahm.

Eine erste Lösungsmöglichkeit liegt überaus nahe. Wenn die immanenten Wahrheitsgesetze der Logik identisch wären mit den Gesetzen, die die Wirklichkeit durchwalten, wenn die logischen Gesetze mit den ontologischen Gesetzen identisch wären, dann wäre das Problem der Koinzidenz von immanenter Wahrheit und Richtigkeit mit einem Schlage gelöst oder, richtiger gesagt, aufgehoben. Die Übereinstimmung unserer immanent-wahren Denkinhalte mit ihren Gegenständen wäre selbstverständlich. Denn im wahren Denken erfaßte dann der Geist unmittelbar die realen Gegenstände selbst. In ihrer vollen metaphysischen Realität träten diese in unser Denken ein, durch einen „influxus metaphysicus", der als das rationalistisch-realistische Gegenstück zu dem „influxus physicus" des naiven empiristischen Realismus angesehen werden könnte. Wir wissen, daß viele Äußerungen des Aristoteles die Auffassung nahelegen, daß der große Platoschüler tatsächlich diesen Standpunkt einer metaphysischen oder ontologischen „Gehaltslogik" vertreten habe. So wird z. B. von den Kategorien gesagt, daß sie die möglichen Formen der Aussage über das Seiende seien, denen Formen des Seienden selbst entsprechen; oder noch radikaler: „Vom an sich Seienden spricht man in so vielen Bedeutungen, als es Formen der Kategorien gibt; denn so viele Arten dieser Aussage es gibt, so viele Bedeutungen nimmt das Sein an [1])." Immer wieder betont Aristoteles, daß das Gedachte, wenn es auf seine „Wahrheit" hin geprüft werden soll, stets am Seienden „gemessen", mit ihm „verglichen" werden müsse. Die Formen des wahren Denkens sind „Nachbildungen" realer Verhältnisse. Alle diese Ausdrücke: das Annehmen verschiedener „Bedeutungen" (σημαίνειν) seitens des Seienden, das einander „Entsprechen" der Seins- und Denkformen, das Prüfen, Messen, Vergleichen des einen am andern oder mit dem andern — sie alle weisen darauf hin, daß für Aristoteles das Logische in enger Beziehung zum Ontologischen, die Logik in enger Beziehung zur Metaphysik steht. Es ist begreiflich, daß man diese Beziehung gelegentlich für eine solche der Identität gehalten und damit Aristoteles von der sogenannten „formalen" Logik ab- und an die metaphysische Gehaltslogik herangerückt hat, wie sie in klassischer Ausprägung von Hegel gelehrt wurde, der die Aufgabe der mit der Metaphysik zusammenfallenden Logik bestimmte als Darstellung „des Gedankens, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder der Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der Gedanke ist". Auf jeden Fall hatten jene neuzeitlichen Historiker der Logik recht, die — wie Adolf Trendelenburg — darauf hingewiesen haben, daß die Meinung irrig ist, welche annimmt, es führe eine geradlinige Entwicklung von der aristotelischen Logik (speziell Syllogistik) durch den schulmäßigen Formalismus der Scholastik hindurch bis hin zu den neuzeitlichen formalen Logiken eines Kant und Herbart [1]).

[1]) Metaphys. V. 7, 1017 a 22 καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Übers. A. Lasson, a. a. O. S. 297.



Trotzdem aber dürfen wir Aristoteles nicht den metaphysischen Logikern zurechnen. So naheliegend der Ausweg ist, durch Identifikation des Denkinhaltes mit dem realen Gegenstande, der Denkgesetze mit den Seinsgesetzen, das platonische Problem der Koinzidenz von immanenter Wahrheit und Richtigkeit mit einem Schlage zu lösen oder besser gesagt aufzuheben — wir dürfen diesen Ausweg nicht einschlagen. Denn es läßt sich aus dem Quellenmaterial kein Recht zu dieser Ausdeutung der aristotelischen Lehrmeinung herleiten. Es ist das Verdienst von Heinrich Maier, in seinen Untersuchungen über die Syllogistik des Aristoteles [2]) das Verhältnis der Logik dieses großen Philosophen zu seiner Metaphysik in das richtige Licht gerückt zu haben. Dieses Verhältnis ist gewiß nicht das einfache der Identität, sondern ziemlich verwickelt. Es läßt sich vielleicht am kürzesten durch folgende Formel ausdrücken: Die logischen Formen werden unabhängig von allen metaphysischen Erwägungen gewonnen. Sie sind zwar „Nachbildungen" realer Verhältnisse, aber nicht auf metaphysische Prinzipien gegründet.

[1]) Vgl. hierzu: R. Herbertz: Die philosophische Literatur. Ein Studienführer. (Stuttgart 1912, Spemann.) S. 35 ff.

[2]) Heinrich Maier: Die Syllogistik] des Aristoteles. I. Teil. Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles. (Tübingen 1896, Laupp.) Einleitung und erster Abschnitt.

Der Begriff der Wahrheit findet zwar nur Anwendung auf die Denkoperationen, deren Denknotwendigkeit er begründet, aber er hat trotzdem eine Beziehung auf das Wirkliche. Wodurch aber wird diese Beziehung vermittelt? So haben wir schon bei Plato gefragt, und so müssen wir auch jetzt bei Aristoteles fragen. Das Problem ist im Grunde das gleiche geblieben: wir müssen wissen, worin die Richtigkeit der Erkenntnisse besteht. Denn eben diese ist es, welche die Beziehung der Erkenntnisse auf das Wirkliche vermittelt. Und auch jetzt wieder können wir das Problem nur dann für gelöst halten, wenn wir einsehen, daß und inwiefern diese Richtigkeit mit der immanenten Wahrheit zusammenfällt. Uns zu dieser Einsicht zu bringen, versuchte schon der platonische „Theätet" auf der Grundlage einer psychologischen Untersuchung. Wir haben also im Grunde nur die Argumentation des Plato aus dem Psychologischen ins Logische zu übersetzen, um auf den aristotelischen Standpunkt zu kommen. Aus Prantls Untersuchungen über die Entwicklung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie [1]) läßt sich manches darüber lernen, wie diese Übertragung zustande gekommen ist.

Manches, was Aristoteles in der Logik über das Erkennen und den Weg dazu sagt, klingt, wie Prantl meint, wie eine Reminiszenz aus Plato. Schon die Alten erkannten die Tauglichkeit des „Theätet" als Grundlage für den Aufbau einer Logik, wenn sie ihn als den eigentlich logischen Dialog bezeichneten (ἐν δὲ τῷ Θεαιτήτῳ λογικῶς). Speziell die Erörterungen des so wichtigen dritten Buches der aristotelischen „Metaphysik", die sich mit der Frage beschäftigen: „Wie ist es möglich, eine Erkenntnis von der ins Unendliche verlaufenden Kette der Einzelwesen zu gewinnen?" — eine Frage, die der Stagirit als „die unter allen ernsteste und für eine sorgfältige Untersuchung dringlichste" bezeichnet — erinnern unmittelbar an die Untersuchungen des „Theätet" über das Wesen der Episteme. Hier wie dort — in der platonischen Erkenntnislehre wie in der aristotelischen Metaphysik bezw. Logik — haben wir den gleichen Aufstieg von den primitivsten und einfachsten Formen bis zu den entwickeltsten Funktionen des Erkennens durchzumachen.

[1]) Abhandlungen der philosoph.-philol. Klasse der Kgl. Bayr. Akademie d. Wiss. Bd. VII (1855), S. 131—211.



Die naivste und unwissenschaftlichste Ansicht ist die, welche meint, die Wahrheitserkenntnis sei bereits in jenen Zeichen oder Symbolen gelegen, welche die Menschen benützen, um ihre Erkenntnisse zu äußerem Ausdruck zu bringen. Hiergegen führte nun schon der platonische „Sophist" an, daß das Erkennen kein bloßes „Wortemachen" sein kann. Beim Anfang einer Untersuchung — so hieß es in diesem Dialoge — stimmen die Untersuchenden meist nur hinsichtlich des Namens der zu untersuchenden Sache überein; über die Sache selbst dagegen pflegen sie verschiedener Meinung zu sein. „Doch bei jeder Untersuchung muß man durch die vernünftige Rede vielmehr über die Sache selbst, als bloß über den aus dem Zusammenhange der vernünftigen Rede getrennten Namen übereinkommen [1])." Ganz in gleichem Sinne erklärt auch Aristoteles, daß das aus dem Urteilszusammenhang herausgerissene und nur als sprachliches Zeichen oder Symbol betrachtete Wort allein niemals für die Wahrheitserkenntnis in Betracht kommen könne. Es steht gleichsam noch diesseits von wahr und falsch. So fasse ich wenigstens das erste Kapitel der „Hermeneutik" auf, wo es heißt: „Die gesprochenen Worte sind Zeichen von Vorstellungen in der Seele, und die geschriebenen Worte sind die Zeichen von gesprochenen Worten. So wie nun die Schriftzeichen nicht bei allen Menschen die nämlichen sind, so sind auch die Worte nicht bei allen Menschen die nämlichen; aber die Vorstellungen in der Rede, deren unmittelbare Zeichen die Worte sind, sind bei allen Menschen dieselben, und ebenso sind die Gegenstände überall dieselben, von welchen diese Vorstellungen die Abbilder sind.... Ein Wort ist weder falsch noch wahr. Ein Beweis hierfür ist: »Bockhirsch« bezeichnet etwas; allein es ist weder wahr noch falsch, so lange man nicht das Sein oder das Nichtsein hinzusetzt ... [d. h. so lange man nicht urteilt: Bockhirsche existieren oder: Bockhirsche existieren nicht] [2]).

[1]) Plat. Sophist 218. δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοὔνομα μόνον συνομολογήσασθαι χωρὶς λόγου.

[2]) Aristot. Hermeneut. 16a 3—18. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ· καὶ ὥσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτως, ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα, πράγματα ἤδη ταὐτά ..... οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω (scil. ἡ φωνή).

Ebensowenig wie bei dem isolierten Worte kann bei der *isolierten Wahrnehmung* die Wahrheitserkenntnis zu finden sein. Wir wissen, wie Plato im ersten Hauptabschnitte des „Theätet" die Lehre oder angebliche Lehre der Sophisten und des Aristippos bekämpft, daß die Wahrnehmung, rein als solche genommen, das Kriterium der Wahrheit enthalten könne. Aristoteles lehrt nun, daß die spezifische Wahrnehmung irrtumslos sei. Damit will er gewiß *nicht* sagen, daß wir in der Wahrnehmung erkennen, was wahr und was falsch sei, daß sie also das Kriterium der Wahrheit enthalte; er will im Gegenteil der Wahrnehmung jede Bedeutung für die Wahrheitserkenntnis abstreiten. Seine Meinung ist also im Grunde dieselbe, wie die des Plato, nur daß dieser die Wahrnehmung *außerhalb* des Gegensatzes von wahr und falsch setzt, Aristoteles dagegen über ihn. Die einzelnen Sinne täuschen innerhalb ihres eigenen Gebietes nicht. Aber freilich, indem Aristoteles seine These so auf die *spezifische* Wahrnehmung (αἴσθησις τῶν ἰδίων) einschränkt, vollzieht er schon „eine Erweiterung des Anwendungsgebietes und eine Verschiebung des Begriffes der Wahrheit" (H. Maier). Und zwar handelt es sich dabei um eine Erweiterung und Verschiebung in jener Richtung, die mit Notwendigkeit zuletzt zu dem Postulat der Koinzidenz des Wahrheits- und des Richtigkeitsbegriffes führt; ein Postulat, das dann Aristoteles von den Voraussetzungen seiner Metaphysik aus auf seine besondere Weise zu erfüllen sich bemüht. Der spezifischen Sinneswahrnehmung stehen nämlich zwei andere Wahrnehmungsarten gegenüber. „Die eine derselben bezieht die durch die spezifische Sinnesempfindung gegebenen Qualitäten auf bestimmte Gegenstände, Substanzen; sie stellt z. B. fest, daß ein wahrgenommenes Weißes ein Mensch ist [αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός]. Die andere aber hat zum Gegenstande die durch den Gemeinsinn aufgefaßten, den Sinnesqualitäten zur Seite gehenden, gemeinsamen Eigenschaften, wie z. B. Bewegung und Größe [αἴσθησις τῶν κοινῶν]. Während nun die spezifische Sinneswahrnehmung schlechthin wahr ist oder doch — man beachte

σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι, οὔπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ . . . . Übersetz. teilweise nach I. H. v. Kirchmann, Philosophische Bibliothek Band 9 (Leipzig 1876, Dürr) S. 55 f.



diese Einschränkung — die Möglichkeit der Täuschung in denkbar geringstem Umfange zuläßt, ist die Gefahr des Irrtums bei der zweiten Art schon nicht unbeträchtlich; am stärksten aber sind die Wahrnehmungen der dritten Klasse derselben ausgesetzt [1])." Wie kommt nun aber Aristoteles dazu, seine These von der *über* dem Gegensatze des Wahren und Falschen stehenden Natur der Wahrnehmung für die spezifische Wahrnehmung (αἴσθησις τῶν ἰδίων) einzuschränken und für die αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός, sowie für die αἴσθησις τῶν κοινῶν gar nicht gelten zu lassen?

Bleiben wir bei dem immanent-logischen Wahrheitsbegriffe stehen, dann ist offenbar zu einer solchen Einschränkung oder Ausnahme gar kein Grund vorhanden. Denn die Wahrnehmung besitzt in *allen* ihren möglichen Formen und Arten den Charakter des Überlogischen. Ihre innere Widerspruchslosigkeit, ihre Übereinstimmung mit sich selbst, ist selbstverständlich. Erst da, wo eine Verbindung und Trennung von Erkenntniselementen stattfinden kann, wird die Frage der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung dieser Verbindung und Trennung mit dem immanenten Gesetze der logischen Wahrheit, mit dem Gesetze der „Denknotwendigkeit", zum Problem.

Anders dagegen verhält es sich, wenn wir nach der „Richtigkeit" fragen. Setzen wir Wahrheit gleich Richtigkeit, so können, ja müssen wir sehr wohl schon bei den einfachen, spezifischen Wahrnehmungen nach der Wahrheit oder Falschheit fragen. Denn eine einfache Wahrnehmung kann den Gegenstand, auf den sie sich bezieht und von dem sie ein „Abbild" liefern soll, genau so gut falsch bezw. richtig darstellen oder abbilden, wie eine Vorstellung oder ein Urteil. Und es ist auch durchaus sachgemäß, die Gefahr eines Mangels in bezug auf diese transeunte Wahrheit bei den spezifischen Wahrnehmungen am geringsten, bei der αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός schon höher, am höchsten bei der αἴσθησις τῶν κοινῶν zu veranschlagen. Wo also Aristoteles seine These von der Irrtumsfreiheit der Wahrnehmung einschränkt, da beginnt sich ihm bereits der immanente mit dem transeunten Wahrheitsbegriff zu vermischen. Das Wahre, das, als immanent-logisch Wahres oder Denknotwendiges, nur an sich selbst, nur an seinen eigenen logischen

[1]) H. Maier, a. a. O. Bd. I, S. 8.

Gesetzen gemessen werden kann und darf, wird nunmehr am Wirklichen, am „Seienden“, gemessen, auf das es sich bezieht und das es „abbilden“ soll.

Die vielerörterten Begriffsbestimmungen im 29. Kapitel des 5. Buches der Metaphysik (1024 b 17 ff.) versuchen scheinbar, die immanente und die transeunte Fassung des Wahrheitsbegriffes zu trennen. Aristoteles sieht hier sehr wohl ein, daß ein Unterschied ist, ob eine Aussage als solche falsch ist (λόγος δὲ ψευδὴς ᾗ ψευδής) oder falsch mit Bezug auf den Gegenstand, auf den sie sich bezieht (ὡς πρᾶγμα ψεῦδος). Aber der Versuch, aus dem verwickelten und wenig klaren Zusammenhange dieser grundlegenden Stelle zu einer wirklich scharfen Unterscheidung der Wahrheit von der Richtigkeit zu kommen, ist hoffnungslos. Und das ist kein Zufall! Die Trennung d a r f gar nicht gelingen, und diese Unklarheit in der aristotelischen Wahrheitslehre m u ß bestehen bleiben, wenn anders das Wahrheitsproblem im Sinne der Voraussetzungen der aristotelischen Metaphysik in der Weise soll gelöst werden können, daß dabei — ähnlich wie bei Plato — immanente Wahrheit und transeunte Richtigkeit zusammenfallen.

Es ist sehr charakteristisch, daß Aristoteles an der in Frage stehenden Stelle die Aussage, die a l s s o l c h e — also im immanent-logischen Sinne — falsch ist, i m s e l b e n A t e m z u g als Aussage über etwas bezeichnet, das n i c h t w i r k l i c h ist. Hier werden also die beiden Fassungen des Wahrheitsbegriffes, die anscheinend durch die Begriffsbestimmungen dieses Zusammenhanges gerade g e t r e n n t werden sollen, doch wieder miteinander in Verschlingung gebracht. Es heißt: „Eine Aussage aber ist falsch — als Aussage über solches, was nicht wirklich ist —, sofern sie als d i e s e (d. h. als Aussage) falsch ist [1].“

Auf die Frage, durch welche metaphysischen Begriffsbestimmungen denn die „am Seienden gemessene“ Wahrheit, d. h. also die „Richtigkeit“, mit der immanent-logischen Wahrheit zur Koinzidenz gebracht werde, dürfen wir aber jetzt noch nicht eingehen. Wir haben uns vielmehr vorerst an den l o g i s c h e n Wahrheitsbegriff zu halten, und müssen, auf der Suche nach dem Kriterium der Wahrheitserkenntnis in diesem immanenten Sinne, die Stufenfolge der Erkenntnisfunktionen weiter emporsteigen. Wir haben bisher gefunden, daß die Wahrheitserkenntnis weder im isolierten Worte noch in der isolierten Wahrnehmung liegen kann. Verallgemeinernd dürfen wir behaupten, daß das Wahre und das Falsche überhaupt nicht in etwas Isoliertem, sondern nur in irgendwelchen Verbindungen und Trennungen wird stecken können. Erst, wo wir verbinden oder trennen, wird — wie bereits oben bemerkt — ein Verstoß gegen die logischen Gesetze, aber auch hier erst eine Erfüllung dieser Gesetze möglich. „Beim Falschen und Wahren handelt es sich [stets] um eine Verbindung oder Trennung“ [1]) — so lesen wir in der aristotelischen Hermeneutik. W a s aber muß verbunden, w a s muß getrennt werden, um Wahres und Falsches zu erhalten? Vielleicht die Worte? Bisher haben wir nur bewiesen, daß das i s o l i e r t e Wort nichts Wahres oder Falsches in sich enthalten kann. Aber vielleicht eine Verbindung und Trennung von Worten? Diese Ausflucht hatte aber bereits Plato abgeschnitten. In den Partien des „Theätet“, die, wie oben (S. 176) behauptet, das Problem der Nominaldefinition aufrollen, betont Plato ausdrücklich, daß jene „Erklärung“, deren Hinzutreten zu einer „richtigen Meinung“ dieser Meinung möglicherweise Wahrheitswert verleihen könnte, sicherlich n i c h t in einer bloßen Verflechtung von Namen (ὀνομάτων συμπλοκή) bestehen kann. Nur scheinbar widerspricht dieser platonischen Auffassung die Erklärung des Aristoteles, daß es sich mit den Worten genau so verhalte, wie mit den Gedanken: isoliert ständen sie außerhalb des Gegensatzes von Wahr und Falsch, verbunden aber ergäben sie notwendig ein Wahres oder Falsches [2]). Diese Stelle behauptet nämlich n i c h t, daß eine Verflechtung von bloßen Laut-

[1]) Metaphy. 1024 b. 27 λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ᾗ ψευδής.



[1]) 16 a. 12 περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές.

[2]) Hermeneutik, Kap. I, 16 a 9. ἔστι δ᾽ . . . ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν... κτλ. s. o. So wie nun das eine Mal ein Gedanke auftritt, ohne wahr oder falsch zu sein, und das andere Mal in der Weise, daß er notwendig das eine oder das andere ist, s o i s t e s a u c h m i t d e n W o r t e n ; denn bei dem Falschen und Wahren handelt es sich um eine Verbindung oder Trennung (v. Kirchmann, a. a. O. S. 55).

oder Schriftworten, ganz abgesehen von allen Bedeutungsinhalten, bereits ein Wahres oder Falsches ergeben könne. Denn jene Verflechtung von Worten, jene „Rede" (λόγος), von der Aristoteles sagt, daß sie wahr oder falsch sein könne, wird ausdrücklich definiert als eine Verflechtung *sinnvoller*, d. h. mit Bedeutungsinhalten verknüpfter Worte. „Eine Rede besteht aus Worten, die infolge Übereinkommens *etwas bedeuten* und wo auch die einzelnen Teile der Rede etwas Besonderes bezeichnen" [1]).

Wir dürfen also behaupten, daß Aristoteles mit seinem Lehrer in dem Grundsatze übereinstimmt, den dieser bereits im „Sophisten" energisch betont hatte [2]), nämlich daß die Worte der Rede stets Zeichen bestimmter Bedeutungsinhalte sein müssen, wenn anders es überhaupt eine Rede geben soll. „Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein" — das ist des Plato und des Aristoteles Ansicht. Der einfachste Fall wäre nun der, daß jene Verbindung und Trennung, jene Synthese und Diärese, ohne welche nach beiden Denkern von einem Wahren oder Falschen nicht gesprochen werden darf, lediglich in der *Verbindung eines Wortes mit einem Begriffe*, oder eines Begriffes mit einem Worte, bezw. in der Trennung beider voneinander, bestände. Kann das die Meinung der beiden großen griechischen Philosophen sein? Um hierüber Klarheit zu gewinnen, wollen wir uns das Problem zunächst einmal in moderner begrifflicher und sprachlicher Einkleidung vor Augen führen: Es gibt zwei einander entgegengesetzte, korrelative logische Prozesse, das *Verstehen*, d. h. das Belegen einer Wortvorstellung mit einer Sachvorstellung als ihrem „Bedeutungsinhalte", und das *Benennen*, d. h. das Belegen einer Sachvorstellung mit einer Wortvorstellung. Beide Prozesse können nicht wahr oder falsch sein. Für die Benennungen oder sogenannten „Nominaldefinitionen" kommt nur der Gesichtspunkt des Zweckmäßigen oder Unzweckmäßigen in Betracht, und auch das Verstehen kann nicht

[1]) Arist. Herm. Kap. IV, 16 b 26. Λόγος δέ έστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον.

[2]) Plat. Sophist. 237. Ἆρα τῇδε σκοπῶν ξύμφης, ὡς ἀνάγκη τόν τι λέγοντα ἕν γέ τι λέγειν; . . . . . . Τὸν δὲ δὴ μὴ τὶ λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν.



eigentlich wahr oder falsch sein. Wir sagen zwar gelegentlich, daß wir die Bedeutung eines Wortes „falsch verstanden" hätten; das soll aber nur heißen, daß wir die betreffende Wortvorstellung mit einer andern Sachvorstellung als Bedeutungsinhalt belegt haben, als einem bestimmten, von uns im vorliegenden Falle als „richtig" anerkannten Sprachgebrauche entspricht. Auch hier kommen also — genau so wie bei dem korrelativen Prozesse des Benennens — nur Zweckmäßigkeitsgesichtspunkte, nicht aber Wahrheit oder Unwahrheit in Betracht. Wenn jemand z. B. das von ihm zum ersten Mal gehörte oder gelesene Wort „Fjord" mit der Sachvorstellung von einem bewaldeten Berge belegt, so sagen wir zwar, er habe die „Bedeutung" des Wortes Fjord „falsch verstanden". Aber die dieser Falschheit entgegengesetzte „Richtigkeit" der Zuordnung der Sachvorstellung von einer tiefen und steilen Küstenschlucht zu dem Worte Fjord, besteht nur darin, daß diese letztere „Bedeutung" des Wortes allein dem aus dem Dänischen übernommenen Sprachgebrauche entspricht. Diesem Sprachgebrauch zu folgen, ist zweckmäßig, von ihm abzuweichen, ist unzweckmäßig. Wahrheit und Unwahrheit dagegen kommen hier überhaupt nicht in Frage.

Sollte nun Aristoteles im Gegensatze hierzu es für möglich gehalten haben, lediglich auf Grund der Prozesse des Verstehens oder Benennens Wahrheitserkenntnisse zu gewinnen? Das ist nach dem, was wir soeben über den Begriff der „sinnvollen Rede" gehört haben, den Aristoteles von Plato übernimmt, schlechterdings ausgeschlossen. Wenn der Stagirit, ebenso wie sein Lehrer, die κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα von den ἄνευ συμπλοκῆς λεγόμενα unterscheidet und erstere allein in den Bereich des Wahren und Falschen stellen will, so *kann* die Verflechtung, um die es sich hier handelt, nur jene Verflechtung der Bedeutungsinhalte untereinander sein, die im Urteil vollzogen wird.

Das Urteil also ist allein jene „sinnvolle Redeweise", die im Unterschiede von allen andern Redeweisen (z. B. dem Gebet oder Gelübde) — wahr oder falsch sein kann. Und zwar steckt diese Möglichkeit des Wahren oder Falschen nur in der Verbindung oder Trennung der *Bedeutungsinhalte* (νοήματα) untereinander, *nicht* etwa auch schon in der Verbindung oder Trennung von Bedeutungsinhalten und Worten, oder gar in der Ver-

knüpfung bloßer Worte. In der Verflechtung der Bedeutungsinhalte (συμπλοκὴ νοημάτων) steckt das Wahre und das Falsche [1]). Soll überhaupt von einer sinnvollen, d. h. die Unterscheidung von wahr und falsch zulassenden, Rede gesprochen werden können, dann müssen nicht nur die einzelnen Worte der Rede mit bestimmten Bedeutungsinhalten verknüpft sein, sondern es muß außerdem auch die Rede als Ganzes etwas Bestimmtes bezeichnen. Die Rede muß, wie wir in der Sprache der modernen Logik sagen würden, einen zwischen Bedeutungsinhalten bestehenden logischen Immanenzzusammenhang zu prädikativem sprachlichem Ausdruck bringen. Sie muß, kurz gesagt, ein Urteil sein. Der einzelne Bedeutungsinhalt ergibt sich erst, wenn wir das Urteil, als συμπλοκὴ νοημάτων, in seine Bestandteile (νοήματα) auflösen.

Schon durch den platonischen „Theätet" war das Wahrheitsproblem aus dem Bereich der niedern Erkenntnisfunktionen hinausgehoben und in engsten Zusammenhang mit der höchsten geistigen Funktion, mit der des Urteilens, gebracht worden. Das Urteilen wurde aber dabei im wesentlichen nach seiner psychologischen Seite hin analysiert. Aristoteles gibt dem Urteilsproblem die Wendung ins Logische. Er entwickelt eine ausführliche, logische Urteilstheorie. Unter Vernachlässigung der hypothetischen und disjunktiven Urteilsgefüge behandelt diese logische Urteilstheorie des Aristoteles eingehend lediglich die elementaren Urteile und unter diesen wiederum — unter Vernachlässigung der Fragen und Hintansetzung der Benennungen — nur die elementaren Behauptungen. Deren allgemeine logische Form ist der Aussagesatz, der teils Bejahung (ἀπόφασις), teils Verneinung (κατάφασις) ist.

Nur der Aussagesatz liegt im Bereiche des Wahren und Falschen. Die einzelnen, in ihm miteinander prädikativ verknüpften Elemente — also die isolierten, mit Bedeutungsinhalten belegten Worte — sind weder wahr noch falsch.

[1]) Arist. de anim. 432 a 11 συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.

[2]) Die logische Natur der Verneinung als Beurteilung wird also von Aristoteles nicht erkannt, sondern die Verneinung wird von ihm fälschlich als der Bejahung gleichwertige und koordinierte Form der elementaren Behauptung angesehen.



Freilich auch schon für diese aus dem prädikativen Zusammenhange des Aussagesatzes herausgehobenen, mit Bedeutungsinhalten belegten Worte kennt die Logik bestimmte Grundformen, nämlich die Kategorien im logischen Sinne, als die κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα. „Jede der Kategorien enthält an und für sich weder eine Bejahung noch eine Verneinung; aber durch die Verbindung derselben miteinander entsteht eine Bejahung oder Verneinung. Jede Bejahung oder Verneinung ist entweder wahr oder falsch; aber [mit Bedeutungsinhalten verknüpfte] Worte, die ohne Verbindung gesagt werden, sind weder wahr noch falsch, z. B. Mensch, weiß, läuft, siegt" [1]).

Bejahung und Verneinung sind also die Grundformen der Aussagen als der κατὰ συμπλοκὴν λεγόμενα, so wie die Kategorien die Grundformen der κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα sind. Aber während es für die Kategorien keine weitere Wahrheitsnorm gibt und selbstverständlicherweise nicht geben kann — Substanz, Quantität, Qualität usw. sind eben einfach gegeben und bieten keinen Anhaltspunkt für eine logische Beurteilung und Bewertung — sind die Grundformen der Aussage der Beurteilung und Bewertung nach bestimmter logischer Norm zugänglich. Eine Aussage, die dieser Norm entspricht, ist wahr, eine Aussage, die dieser Norm widerspricht, ist falsch. Die Urteilstheorie hat zum Ausdruck zu bringen, worin diese Norm besteht. Aristoteles steht auf dem Boden der sogenannten Subsumtionstheorie des Umfanges, nach der das Urteil die Subsumtion des Subjektsumfanges unter den Prädikatsumfang vollzieht. Die allgemeine Norm für diese Subsumtion besteht nun darin, daß sie stets aufs Ganze gehen (κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι) muß, d. h. daß dem Subjekte stets seinem vollen Umfange nach die Prädikatsbestimmung zukommen muß, die das Urteil von ihm aussagt. Die „Ersten Analytiken" bestimmen (in freier Übersetzung): „Es bedeutet dasselbe, wenn man sagt, daß etwas in einem andern als dem (zugehörigen) Ganzen enthalten sei, oder wenn man eins von

[1]) Arist. Kateg. 2 a 4 ff. ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ ἐν οὐδεμιᾷ καταφάσει λέγεται ἢ ἀποφάσει, τῇ δὲ πρὸς ἄλληλα τούτων συμπλοκῇ κατάφασις ἢ ἀπόφασις γίνεται. ἅπασα γὰρ δοκεῖ κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἤτοι ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι· τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν, οἷον ἄνθρωπος, λευκόν, τρέχει, νικᾷ.

einem andern in einer aufs Ganze gehenden Aussage aussagt. Wir sprechen aber von einer aufs Ganze gehenden Aussage, wenn kein unter den Subjektsbegriff (Hypokeimenon) fallender Einzelgegenstand aufgewiesen werden kann, von dem das ausgesagte Prädikat *nicht* gälte“[1]).

Wir haben es also hier mit jener Urteilstheorie zu tun, die als Bedingung für die immanent-logische Wahrheit eines Urteils die Forderung aufstellt, daß der Subjektsumfang — als das Contentum — vollständig im Prädikatsumfang — als dem Continens — enthalten sei. Ist diese Bedingung erfüllt, dann besitzt das Urteil jene Vollständigkeit und Unbedingtheit, die man gemäß dem κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι-Postulat vom „wahren“ Urteil verlangen muß. Die gleichen Grundsätze lassen sich auch auf die Schlußlehre anwenden. Hier haben wir es mit drei Begriffen zu tun: dem Ober-, Mittel- und Unterbegriff; und es sind vollständige und unbedingte Subsumtionsbeziehungen auf zwei Weisen möglich und herstellbar. Erstens kann vermittelst des Mittelbegriffes der Oberbegriff für den Unterbegriff als Prädikat erschlossen werden; dies geschieht im deduktiven Syllogismus oder Syllogismus im engern Sinne. Zweitens kann der Oberbegriff für den Mittelbegriff als Prädikat erschlossen werden, und zwar daraus, daß dieser Oberbegriff *allen* Unterbegriffen zukommt, die dem Mittelbegriff subsumiert sind; dies geschieht im induktiven Syllogismus oder der sogenannten Induktion (ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός). Bedingung für die strenge, immanent-logische Wahrheit beider Schlußweisen und damit für ihre Tauglichkeit als Mittel zum Zwecke streng wissenschaftlicher Wahrheitserkenntnis, ist *nur*, daß die Forderung der Continens-Contentum-Theorie sowohl in den Prämissen, aus denen geschlossen wird, als auch im Schlußverfahren selbst, in aller Strenge erfüllt ist. Schließen wir dagegen im deduktiven Syllogismus aus Prämissen, deren „Wahrheit“ *nicht* im strengen Sinne der genannten Theorie feststeht, sondern die nur als wahr *erscheinen* — auf Grund der Zahl oder der Autorität der sie befürwortenden Personen — schließen wir also nicht aus unbedingt wahren Prämissen, sondern nur ἐξ ἐνδόξων, dann hat auch unsere Conclusio nicht den von der Wissenschaft verlangten unbedingten Wahrheitswert. Unser Syllogismus ist dann lediglich ein *dialektischer*. Ferner bringt es die Praxis häufig mit sich, daß wir — etwa in öffentlicher Rede — durch unsere Schlußfolgerungen (in unseren Zuhörern) nur ein subjektives Geltungsbewußtsein hervorzurufen beabsichtigen, ohne in streng wissenschaftlichem Sinne überzeugen und für unsere Schlußfolgerung den Anspruch auf objektive Geltung erheben zu wollen. Dann begnügen wir uns damit, aus bloßen Wahrscheinlichkeitsurteilen oder „Zeichen“ als Prämissen zu schließen (ἐξ εἰκότων ἢ σημείων). Auch in diesem Falle — im sogenannten *rhetorischen* Syllogismus — kann unsere Conclusio nicht als „wahr“ im wissenschaftlichen Sinne gelten. Wir müssen also den die Forderung der Continens-Contentum-Theorie allein streng erfüllenden, daher allein im wissenschaftlichen Sinne „wahren“, allein wirklich „beweisenden“, *apodeiktischen* Syllogismus von dem dialektischen und von dem rhetorischen Syllogismus unterscheiden.

[1]) Analyt. prior. 24 b 26 ff. τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταὐτόν ἐστιν. λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ᾽ οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται.



Auch auf dem Gebiete des induktiven Syllogismus gibt es ein Verfahren, das zwar ebenfalls von den Rednern vielfach angewandt wird, das aber nicht im streng wissenschaftlichen Sinne als „wahr“ anerkannt werden kann. Es ist dies das Verfahren der sogenannten unvollständigen Induktion, welche den Oberbegriff schon da für den Mittelbegriff als Prädikat erschließt, wo dieser Oberbegriff nicht allen, sondern nur *einigen* — etwa besonders ausgezeichneten — Gegenständen als Prädikat zukommt, die unter den Unterbegriff fallen. Eine unvollständige Induktion kann daher niemals den Anspruch auf immanent-logische Wahrheit im strengen Sinne, also auf Denknotwendigkeit erheben. Es ist eine Folge seines Befangenseins in dem methodologischen Rationalismus der Continens-Contentum-Theorie und des κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι-Postulates, wenn Aristoteles das *wirkliche* Induktionsproblem durchaus verkennt, das allein in der *unvollständigen* Induktion liegt[1]). Die Problemstellung lautet: Mit

[1]) Vgl. hierzu R. Herbertz: Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte. (Köln 1910, Du Mont-Schauberg.) S. 37 ff.

welchem Rechte dürfen wir in unseren induktiven Schlüssen vom gegebenen Besonderen auf ein Allgemeines schließen, das *mehr* enthält als jenes gegebene Besondere, aus dem es begrifflich gewonnen ist? Der neuzeitliche Empirismus beantwortet diese Problemfrage so, daß er dabei den eigentlichen Grundsatz der Induktion mit dem *Kausal*prinzip verflicht: Wir sind zu jenem induktiven Hinausgehen über das gegebene — und zwar in der Erfahrung gegebene, „beobachtete" — Besondere berechtigt, weil und insofern wir annehmen dürfen, „daß in dem nicht beobachteten Wirklichen *die gleichen Ursachen vorhanden sein werden*, wie in dem beobachteten, und daß *diese gleichen Ursachen die gleichen Wirkungen hervorbringen*"[1]. Weil nun diese Annahmen nicht als gewiß, sondern nur als *wahrscheinlich* gelten können, haben auch die darauf sich stützenden Schlußsätze aller Induktionen nur *wahrscheinliche* Gültigkeit: sie bleiben durchweg *Hypothesen*. Das Verfahren aber, durch welches eine solche Hypothese erschlossen worden ist, also die unvollständige Induktion, besitzt vollständige und strenge *Denknotwendigkeit*. Es steht in dieser Beziehung auf völlig gleicher Stufe mit dem Syllogismus. Aristoteles hat also unrecht, wenn er dem Verfahren der unvollständigen Induktion die streng wissenschaftliche Beweiskraft abspricht, weil ihm die immanent-logische „Wahrheit" oder Denknotwendigkeit fehle. So urteilt die moderne Logik über Aristoteles' Induktionslehre.

Die beiden nach Aristoteles allein im strengen Sinne „wahren" Denkverfahren — der deduktive und der induktive Syllogismus — führen uns nun in einer Kette von beweiskräftigen Schlüssen von besonderen zu immer allgemeineren, bezw. von allgemeinen zu mehr und mehr besonderen Wahrheitserkenntnissen.

Schon Plato hatte der Episteme zwei Wege angewiesen, den „Weg nach oben", der von den Sinnendingen aufwärts bis hin zu den ewigen Ideen steigt, und den „Weg nach unten", der von diesen Ideen hinab bis zu den Sinnendingen führt. Aristoteles greift diesen

[1] B. Erdmann: Über Inhalt und Geltung des Kausalgesetzes. (Halle 1905, Niemeyer.) S. 9.



Gedanken auf, entkleidet ihn seiner mythisch-symbolischen Verbrämung und übersetzt ihn ins Logische. Der „Weg nach oben" wird zum induktiven Syllogismus, der „Weg nach unten" zum deduktiven Syllogismus. Die Episteme, die Wahrheitserkenntnis, ist es, die auf diesen beiden Wegen fortschreitet. Denn unsere Erkenntnisse sind sämtlich „wahr" im immanent-logischen Sinne, insoweit sie durch apodeiktische, deduktive oder induktive Syllogismen gewonnen sind. Sie sind wahr, insofern sie den Forderungen der Continens-Contentum-Theorie gehorchen.

*Warum* aber — so müssen wir weiter fragen — ist eine diesen Forderungen gehorchende Erkenntnis wahr? Diese Frage ist ebenso unerläßlich als verhängnisvoll. Unerläßlich, weil nur in ihrer Beantwortung die logisierende Theorie von der Wahrheit als Denknotwendigkeit Abschluß und Vollendung finden kann. Verhängnisvoll, weil sie uns mit Notwendigkeit über die immanent-logische Auffassung des Wahrheitsbegriffes hinausführt.

Warum — so fragen wir also nochmals — sind alle Erkenntnisse wahr, bei denen im deduktiv-syllogistischen Verfahren vollständige und unbedingte Subsumtionsverhältnisse der Begriffe hergestellt wurden? Welches ist das *Prinzip*, dem dieses Verfahren des κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι seinen unbedingten Wahrheitsanspruch verdankt? Schon Plato hatte gelegentlich seinen „Weg nach oben" als ein Fortschreiten der Seele vom Bedingten zum *Unbedingten* bezeichnet. Und in der Tat, wir müssen auch von den miteinander syllogistisch verketteten Wahrheitserkenntnissen des Aristoteles sagen: sie sind zwar wahr, aber nur bedingt, nicht unbedingt wahr. Es muß ein letztes Unbedingtes geben — eine höchste ratio cognoscendi — von dem die Wahrheit aller erschlossenen und daher bedingten Erkenntnisse abhängt.

Dieses höchste Unbedingte muß die letzten Voraussetzungen aller syllogistischen Beweisketten enthalten und den Rechtsgrund abgeben für die Wahrheit alles Bewiesenen. Es muß selbst von unmittelbarer Gewißheit sein. Die ganze beweisbare Wissenschaft muß „aus Sätzen hervorgehen, die *wahr* sind; und diese Sätze sind die *ersten*; sie sind ferner *unvermittelt*, *bekannter* und *früher* als der Schlußsatz und bilden die

Gründe für diesen"[1]). Sie sind ferner unbeweisbar. „Jede Wissenschaft zwar muß auf Beweisen beruhen, aber das Wissen der unvermittelten Grundsätze ist nicht beweisbar [2])." Trotz ihrer Unbeweisbarkeit sind aber diese unvermittelten Grundsätze zweifellos w a h r , ja sogar in einem noch höheren Sinne wahr, als die durch Beweis gewonnenen, wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnisse der Episteme. D i e W a h r h e i t i s t ü b e r h a u p t n i c h t a u f d i e E p i s t e m e b e s c h r ä n k t. Die nach den logischen Forderungen der Urteils- und Schlußlehre abgeleiteten wissenschaftlichen Wahrheiten stellen vielmehr nur eine gleichsam mittlere Stufe der Wahrheitserkenntnis dar. Es gibt noch eine höhere Stufe: die Wahrheitserkenntnis durch Erfassen der unvermittelten Grundsätze; sowie noch eine niedere Stufe: die Wahrheitserkenntnis, die uns durch die Meinung und das auf sie Gestützte geliefert wird. (Vgl. Anal. post. I, 33.) Denn auch der Meinung dürfen wir in gewissem Sinne das Recht auf einen Wahrheitsanspruch nicht versagen. Versucht doch auch der Meinende, genau so wie der Wissende, „seine Ansicht durch Mittelbegriffe zureichend zu begründen, bis er zu den unvermittelten Sätzen gelangt". Auch der Meinende folgt also den durch die Logik aufgestellten Normen für das immanentwahre, denknotwendige Erkennen. Freilich betreffen seine wahren Erkenntnisse nur das „Sich-auch-anders-verhalten-Könnende", während die wahren Erkenntnisse der Wissenschaft auf das gehen, was sich n i c h t anders verhalten kann und immer und notwendigerweise wahr ist. Der viel diskutierte aristotelische Begriff des „Sich-auch-anders-verhalten-Könnenden" (τὰ ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν) soll — wenn wir zunächst einmal von jedem metaphysischen Einschlag absehen — nichts anderes zum Ausdruck bringen, als die logische Tatsache, daß auch aus Prämissen von nur wahrscheinlicher Geltung durch deduktive oder induktive Syllogismen in „wahrer", d. h. denknotwendiger Weise gefolgert werden kann. Die Schlußsätze solcher denknotwendigen Folgerungen aus wahrscheinlichen Prämissen nennen wir dann Meinungen (δόξαι).

[1]) Analyt. post. I, 2. 71 b 20 ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀ λ η θ ῶ ν τ' εἶναι καὶ π ρ ώ τ ω ν καὶ ἀ μ έ σ ω ν καὶ γ ν ω ρ ι μ ω τ έ ρ ω ν καὶ π ρ ο τ έ ρ ω ν καὶ α ἰ τ ί ω ν τοῦ συμπεράσματος.

[2]) Ebenda I, 3. 72 b 18 ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον.



Wichtiger als diese Anerkennung einer gleichsam niederen Form von Wahrheitserkenntnis beim Meinenden ist für uns die Lehre, daß es auch noch eine über die Episteme hinausgehende, h ö h e r e Form der Wahrheitserkenntnis, durch Erfassen der unvermittelten Prinzipien (ἀρχαὶ ἄμεσοι), gibt. Für diese besondere Erkenntnisfunktion gibt es auch ein besonderes Erkenntnisvermögen: die Vernunft, den Nus. Wie die M e i n u n g auf das geht, was sich auch anders verhalten kann, wie die E p i s t e m e die allgemeinen, notwendigen und bleibenden Wahrheiten erkennt, so richtet sich der N u s auf die unvermittelten Prinzipien alles vermittelten Erkennens (vgl. Analyt. post. II, 19). „Nur die Vernunfterkenntnis ist noch wahrhafter, als die Episteme; daher wird sich auch [nur] die Vernunft auf die obersten Prinzipien richten [1])." Sie wird diese Prinzipien in einem geistigen Akte erfassen, der über die Episteme erhaben ist und von dem sich die Schulweisheit unserer beweisenden, wissenschaftlichen Erkenntnis nichts träumen läßt. Der Nus erfaßt die unvermittelten Prinzipien in einem geistigen Akte, in dem sie unmittelbar durch sich selbst erkennbar werden (δι' αὑτῶν γνωρίζονται), d. h. also in einer I n t u i t i o n — wir sind unbedenklich, diesen Terminus hier zu gebrauchen —, deren Wahrheitswert und deren Gewißheit die höchsten sind, die dem Menschengeiste überhaupt erreichbar werden. Daß die Prinzipien durch Intuition erfaßt werden, widerstreitet nicht — wie man meist geglaubt hat [2]) — der Tatsache, daß doch bereits im induktiven Syllogismus jener „Weg nach oben" gegeben ist, auf dem wir das Allgemeinste und Höchste erreichen. Ist nämlich das induktiv-syllogistische Verfahren auf der höchsten ihm erreichbaren Stufe angelangt, dann schlägt die bisherige demonstrative Gewißheit in die intuitive Gewißheit um, die Episteme wird zur intuitiven Vernunfterkenntnis, und die Denknotwendigkeit, die i m m a n e n t - l o g i s c h e W a h r h e i t , k o m m t z u r K o i n z i d e n z m i t d e r t r a n s e u n t e n R i c h t i g k e i t.

Hier sind wir an dem für uns entscheidenden Punkte der aristotelischen Wahrheitslehre angelangt. Hier stehen wir vor

[1]) οὐδὲν ἀληθέστερον ἐνδέχεται εἶναι ἐπιστήμης ἢ νοῦν· νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν . . . .

[2]) z. B. Fr. Überweg, a. a. O. S. 214.

einer philosophiegeschichtlich wie sachlich gleich bedeutsamen Wendung.

Schon Plato hatte von einer Intuition, einem „Schauen“ der ewigen Ideen durch die Seele gesprochen. Dem verführerischen Reize dieses Mystizismus vermag auch sein großer Schüler nicht völlig zu widerstehen. Er gibt den radikalen Rationalismus auf, der ihm gebieten würde, durch den ganzen gewaltigen Bau seiner Logik hindurch einen streng logisch-immanenten Wahrheitsbegriff (gleich „Denknotwendigkeit“) ohne jede Ausnahme und ohne jede außerlogische Beimischung aufrechtzuerhalten. Das Schauspiel, das er uns so bietet, wiederholt sich von nun ab immer und immer wieder in der Geschichte der Philosophie. In der Neuzeit wird es zum typischen Ereignis, das sich in gleicher Weise bei den empiristischen, wie bei den rationalistischen Denkern abzuspielen pflegt, obschon der Begriff der Intuition für die Grundvoraussetzungen eines radikalen Empirismus ebenso verhängnisvoll werden muß, wie für die eines radikalen Rationalismus. Denn die Intuition ist eine Quelle, aus der Ströme der Erkenntnis entspringen, die die Erfahrungsgrenzen und die Schranken der Vernunft gleich sehr überfluten. Und doch sehen wir, daß Erfahrungsphilosophen, wie Locke und Hume, der „Intuition“ nicht weniger ihren Tribut zollen, als Rationalisten, wie Descartes, Leibniz und Spinoza.

Locke spricht von intuitivem Wissen (intuitive knowledge) da, wo der Geist die Übereinstimmung oder den Widerstreit zweier Ideen unmittelbar durch diese Ideen selbst, ohne Vermittlung irgendeiner dritten Idee, erkennt.

Hume stellt der lediglich empirischen Gewißheit unserer Tatsachenschlüsse die intuitive Gewißheit unserer mathematischen, auf „Relationen zwischen Ideen“ beruhenden Schlüsse gegenüber, obschon er doch als konsequenter Empirist von einer solchen überempirischen Evidenz nichts wissen dürfte.

Descartes gewinnt den Ausgangs- und Stützpunkt seines rationalistischen Systembaues dadurch, daß er das „cogito, id est sum“ sich dem Menschen durch eine einfache, unmittelbar psychologische Intuition aufdrängen läßt, die nichts von denknotwendiger logischer Ableitung weiß. Hier wird das δός μοι, ποῦ στῶ des systematischen Rationalismus nur durch eine Verleugnung der Grundvoraussetzung des methodologischen Rationalismus gewonnen!



Leibniz endlich läßt die Unterscheidung der intuitiven von der nur symbolischen Erkenntnis noch über die Trennung der klaren und dunklen, deutlichen und verworrenen, adäquaten und inadäquaten hinausreichen, zu der er vom rationalistischen Standpunkt allein Veranlassung fand.

Und vollends Spinoza, der konsequenteste unter allen Rationalisten, gewinnt — ein eigenartiges Paradoxon! — den Abschluß und die Vollendung seines rationalistischen Systembaus nur durch die großartige Inkonsequenz, die in der Annahme der „scientia intuitiva“ als höchster suprarationaler Erkenntnisart gelegen ist.

So scheint es, als ob der Intuitionsbegriff dazu berufen wäre, in der Geschichte der Philosophie das Unzulängliche Ereignis werden zu lassen. Vergegenwärtigen wir uns die verführerische Kraft, die er seit Jahrhunderten auf Denker aller Richtungen ausgeübt hat, dann verstehen wir den gewiß nicht nur äußerlichen Erfolg des modernsten Vertreters des „Intuitionismus“, den Erfolg Henri Bergsons und seiner Lehre, daß die höchste philosophische Erkenntnisart jene Intuition sei, kraft deren man sich in intellektueller Einfühlung „in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt“.

Auch für das System der aristotelischen Philosophie selbst ist die Lehre von der intuitiven Erfassung der höchsten Prinzipien von entscheidender Bedeutung. Die Wahrheit dieser Prinzipien wird dadurch der immanent-logischen Gesetzmäßigkeit entrückt. Eine intuitive Erkenntnis ist nicht denknotwendig im Sinne der wahren Urteile und Schlüsse. Wenn wir sie trotzdem — und zwar par excellence — eine wahre Erkenntnis nennen, so fordern wir damit zugleich ein neues Kriterium der Wahrheit. Das Kriterium der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst nach den Gesetzen der Logik reicht hier nicht mehr aus. Aristoteles findet das neue Kriterium darin, daß die Wahrheit der Erkenntnis am Seienden selbst gemessen werden muß. Jetzt verstehen wir, was es heißen sollte, wenn wir oben (S. 194) sagten, daß der Wahrheitsbegriff zwar allein auf die Denkfunktionen angewandt werden kann, aber notwendig zuletzt auf das Wirk-

liche **b e z o g e n** werden muß. Die unvermittelten Prinzipien sind es nun, die uns den Übergang von der **A n w e n d u n g s**sphäre zur **B e z i e h u n g s**sphäre des Wahrheitsbegriffes und damit den Übergang von der Logik zur Metaphysik vermitteln. Prantl hat geglaubt [1]), daß die unvermittelten Prinzipien (speziell das principium identitatis et contradictionis und das daraus fließende principium exclusi tertii) **n i c h t** als die Prinzipien der aristotelischen Logik anzusehen seien. Das ist nicht richtig oder doch ungenau. Richtiger und genauer ist es, zu sagen: die unvermittelten Prinzipien sind die Prinzipien der logischen Wahrheit als Denknotwendigkeit; aber sie enthalten **d a r ü b e r  h i n a u s** auch noch das Prinzip, das die **B e z i e h u n g** dieser logischen Wahrheit auf das Wirkliche ermöglicht. Kurz, sie sind zugleich die Prinzipien der Wahrheit und der Richtigkeit und bringen somit diese beiden miteinander in Koinzidenz.

Sehen wir uns diese unvermittelten Prinzipien (ἀρχαὶ ἄμεσοι) einmal etwas näher an. Aristoteles spricht von ihnen im vierten Buche seiner „Metaphysik". Von der Mathematik her — so führt er dort aus — ist uns der Name „Axiome" für die obersten Prinzipien der Beweise geläufig. Es gibt aber auch Axiome für **a l l e s** wissenschaftliche Beweisen überhaupt. Diese zu untersuchen, ist Aufgabe des Philosophen, insofern er als „erste Philosophie" die Wissenschaft vom Seienden als solchem, die Metaphysik, betreibt. Denn jene Axiome liegen allem Seienden zugrunde bezw. gelten (ὑπάρχουσιν) gemeinsam für **a l l e s  S e i e n d e**. Über den **l o g i s c h e n** Wahrheitsbegriff freilich muß man bereits orientiert sein, bevor man daran geht, zu untersuchen, inwiefern jenen Axiomen oder ersten Prinzipien Wahrheit innewohnt. Worin die Wahrheit des Urteilens und Schließens besteht — dies zu untersuchen ist die Aufgabe des Logikers. Worin jedoch die Wahrheit der obersten Prinzipien des Urteilens und Schließens besteht, kann nur der Metaphysiker ausmachen. Der Metaphysiker erkennt zunächst, daß es **e i n** festestes, sicherstes und grundlegendstes unter diesen Prinzipien gibt, das des Widerspruches: „Es ist ausgeschlossen, daß ein und dasselbe Prädikat einem und demselben Subjekte zugleich und in derselben Beziehung zukomme und auch nicht zukomme" [1]). Unmittelbar aus ihm läßt sich das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten ableiten, welches besagt, daß es zwischen den beiden Gliedern eines kontradiktorischen Gegensatzes kein Mittleres gibt: „Es ist vielmehr von jedem Gegenstande jegliches Prädikat notwendig entweder zu bejahen oder zu verneinen [2])." Die Unzulänglichkeiten, in die man hineingerät, wenn man den Satz vom Widerspruch leugnet, setzt der Stagirit mit großer Ausführlichkeit und umständlicher Breite auseinander. Er verschmäht dabei sogar das pragmatistische Gegenargument nicht: Deine Praxis widerlegt dein Leugnen und deinen Zweifel, — das von da an bis auf David Hume aus der philosophischen Literatur nicht mehr verschwunden ist. Höchst charakteristischerweise aber sind alle diese Unzulänglichkeiten, die uns Aristoteles vor Augen führt, nicht sowohl logischer als metaphysisch-erkenntnistheoretischer Art. Wer den Satz vom Widerspruch leugnet, kommt in Konflikt mit der Wissenschaft vom Seienden als solchem. Das weist darauf hin, daß dieses Prinzip selbst im Seienden als solchem gegründet ist. So wird aus der Reihe der „unvermittelten Prinzipien" das des Widerspruches herausgegriffen, um mit seiner Hilfe zu zeigen, daß diese Prinzipien insgesamt, über ihr logisches Anwendungsgebiet hinaus, noch eine **o n t o l o g i s c h e** Bedeutung haben. Diese Bedeutung verleiht ihnen die Kraft, die ihnen, innerhalb ihres Anwendungsgebietes, gehorchenden, d. h. die immanent-wahren, denknotwendigen Erkenntnisse zugleich zu transeunt-wahren, **r i c h t i g e n** Erkenntnissen zu machen.

[1]) a. a. O. S. 168 f.



Im einzelnen geschieht der Nachweis dieser Koinzidenz folgendermaßen: Die Quintessenz aller Versuche, das Prinzip des Widerspruches zu leugnen, liegt in der antilogischen These des Protagoras: „Über jede Sache gibt es zwei Reden, die einander gegenüberstehen", also in der These, die wir als die Quintessenz des **S u b j e k t i v i s m u s** im Wahrheitsproblem ansahen. Aristoteles meint also — freilich gewiß mit Unrecht —, daß ein subjektivistischer Wahrheitsbegriff notwendig gegen das Prinzip des Wider-

[1]) 1005 b 19 τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

[2]) 1011 b 23 Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐδέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν.

spruchs verstoße, also widerspruchsvoll sei. Er erklärt ferner, daß ein jeder notwendig zu diesem widerspruchsvollen Begriffe kommen müsse, der — wie Protagoras — der Ansicht sei, daß „jegliches so s e i, wie es jeglichem [in der Wahrnehmung] erscheine“. Ein jeder also, der die Wirklichkeit des Seins von dem Wahrnehmungsprozesse des dieses Sein wahrnehmenden Subjektes abhängig macht, also einem idealistischen Wirklichkeitsbegriffe huldigt, gerät unvermeidlich in die subjektivistische, widerspruchsvolle Auffassung des Wahrheitsbegriffes hinein.

Aristoteles gelangt also hier zur deutlichen Erkenntnis jener inneren Dialektik, die mit Notwendigkeit von einer idealistischen Wirklichkeitslehre zu einer subjektivistischen Wahrheitslehre führt. Er nimmt dabei Anlaß, seinen eigenen R e a l i s m u s mit aller Energie zu betonen. Daß das „wahrhaft Seiende“ von unseren Erkenntnisfunktionen in seiner Wirklichkeit abhängig und nicht unabhängig von ihnen, selbständig, real wirklich sein sollte, erscheint ihm als ein unvollziehbarer Gedanke. Selbst wenn man unter „Sein“ das nur scheinbare Sein der sinnlichen Erscheinung versteht, läßt sich der Idealismus nicht aufrecht erhalten. „Daß aber die Gegenstände, die die Wahrnehmung verursachen, nicht auch unabhängig von der Wahrnehmung existieren sollten, das ist undenkbar [1])!“ A fortiori aber ist es undenkbar, daß das w a h r h a f t Seiende nicht auch unabhängig von den Funktionen existieren sollte, durch welche wir es erkennen.

Aus diesem energischen Realismus des Stagiriten im Wirklichkeitsproblem ergibt sich ihm ein gleich energischer Objektivismus im Wahrheitsproblem. Dieser Objektivismus spricht sich in der Forderung aus, daß der Wahrheitsbegriff — wenn er auch nur auf Erkenntnis- oder Denkfunktionen a n w e n d b a r ist — trotzdem eine notwendige B e z i e h u n g haben muß zu dem transeunten O b j e k t e des Erkennens oder Denkens. So gelangt Aristoteles zu jener bekannten Definition, die für den gesamten rationalistischen Objektivismus der kommenden Zeiten zur klassischen Definition des Wahrheitsbegriffs geworden ist und die um so eher traditionell werden konnte, als sie nur eine Wahrheitsauffassung

[1]) 1010 b 33 τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον.



auf wissenschaftlichen Ausdruck bringt, die schon dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein als die natürliche und selbstverständliche erscheint: „Je nach dem Sein oder Nichtsein der S a c h e wird die Rede als wahr oder falsch bezeichnet [1]).“ Nämlich: „Eine f a l s c h e Aussage ist die Aussage, daß das, was i s t, nicht sei; oder daß das, was n i c h t ist, sei. Eine w a h r e Aussage dagegen ist die Aussage, daß das, was i s t, sei; und daß das, was n i c h t ist, nicht sei [2]).“ Damit ist die Übereinstimmung einer Erkenntnis mit dem (transeunten) Gegenstand, auf den sie sich bezieht, zum Kriterium der Wahrheit gemacht, und die Richtigkeit mit der logisch-immanenten Wahrheit zur Koinzidenz gebracht.

Mit den Mitteln der Metaphysik ist also das Ziel erreicht, das Aristoteles ebenso wie seinem Lehrer Plato als höchste Forderung einer befriedigenden Wahrheitslehre vorschwebte und das auch Plato zuletzt nur unter Zuhilfenahme metaphysischer, auf das „Seiende als solches“ sich beziehender Annahmen zu erreichen vermochte.

Es ist zum Abschluß nur noch ein Hinweis darauf erforderlich, wie die so gewonnene metaphysische Konsolidierung des Wahrheitsbegriffs eine gleichsam rückwirkende Kraft auch auf die übrigen Begriffe der aristotelischen Logik ausübt. Die unvermittelten Prinzipien des vermittelten logischen Urteilens und Schließens haben ein „fundamentum in re“ gewonnen. Urteil und Schluß aber sind beide logische Ganze. Das Ganze aber ist nach des Aristoteles Überzeugung dem Sein nach früher als die Teile und führt durch seine Auflösung zu diesen Teilen. Die Analyse des Urteils muß also zu den Grundformen der Begriffe führen. Diese aus der Urteilsverbindung (συμπλοκή) analytisch ausgeschiedenen, begrifflichen Grundformen müssen aber ihre ursprüngliche Beziehung zu den wirklichen Dingen, ihr fundamentum in re, auch n a c h jener Ausscheidung beibehalten. Denn die logische Analyse ist nicht imstande, Wirklichkeitswerte und Wirklichkeitsbeziehungen zu zerstören. So behalten also auch jene aus der Urteilsverbindung aus-

[1]) Kateg. c. 12; 14 b 21 τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται.

[2]) Metaphys. IV, 7; 1011 b 26 τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, . . . . .

geschiedenen, begrifflichen Grundformen, jene κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα, — es sind die Kategorien! — ihren Wirklichkeitswert und ihre Wirklichkeitsbeziehung. Die isolierten Grundformen unserer Aussage über das Sein entsprechen den Grundformen des Seienden selbst: „Vom an sich Seienden spricht man in so vielen Bedeutungen, als es Formen der Kategorien gibt; denn so viele Arten dieser Aussage es gibt, so viele Bedeutungen nimmt das Sein an[1]."

So übt die metaphysische Konsolidierung des Wahrheitsbegriffes eine Rückwirkung aus im Sinne einer metaphysischen Vertiefung sämtlicher Grundbegriffe der aristotelischen Logik.

---

8. Kapitel.

## Die Vereinigung des sensualistischen mit dem rationalistischen Realismus und Objektivismus. Die Stoiker.

Wir wollen uns einen Philosophen denken, der in seinen Grundüberzeugungen auf dem Boden des Realismus im Wirklichkeitsproblem und des Objektivismus im Wahrheitsproblem steht, der sich aber nicht entschließen kann, sich in diesen beiden Problemen einseitig auf den Standpunkt des Sensualismus oder des Rationalismus zu stellen. „Die Welt oder Wirklichkeit ist tatsächlich so, wie ich sie erkenne" — wird ein solcher Philosoph sagen —, „aber ich beschränke dabei meinen Begriff: Welt, Wirklichkeit, nicht auf die Sinnendinge. Auch Unsinnliches, auch Vernunftdinge, Noumena, müssen als wirklich anerkannt werden. Wenn ich also die Wahrheit der Erkenntnisse in ihrer Übereinstimmung mit dem „wirklichen" Gegenstande sehe, so kann unter diesem Gegenstande entweder ein Sinnending oder ein Vernunftding gemeint sein".

Ein Philosoph, der so argumentiert, ist auf dem Wege zu der

[1]) Metaphys. V, 7; 1017 a 22 καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.



richtigen Einsicht, daß das erkenntnistheoretische Problem, um das es sich in dem Gegensatze: Sensualismus — Rationalismus handelt, als solches verschieden ist vom Wirklichkeitsproblem. Er ist auf dem Wege zu der richtigen Einsicht, daß die Frage nach der Wirklichkeit der Gegenstände der Erkenntnis unabhängig ist von der Frage nach dem Ursprung und der Geltungssphäre der bewußtseinsimmanenten Erkenntnisinhalte. Der Sensualismus behauptet: Alle Erkenntnisinhalte stammen einzig und allein aus der Quelle unserer Sinneswahrnehmung und reichen infolgedessen auch nicht weiter als das Gebiet möglicher Sinneswahrnehmung. Der Rationalismus dagegen erklärt: Es gibt zum mindesten einige Erkenntnisinhalte, die einen von der sinnlichen Erfahrung unabhängigen Ursprung haben und deshalb auch über das Gebiet möglicher sinnlicher Erfahrung hinausreichen. Sensualismus und Rationalismus haben also nur für die Frage nach dem Ursprung und nach der Geltungssphäre der Erkenntnisinhalte Bedeutung. Die Frage nach der Wirklichkeit des Gegenstandes der Erkenntnis ist eben im Grunde durchaus verschieden von der Frage, wie es sich mit diesem Ursprung und diesem Geltungsbereich der Erkenntnisinhalte verhält.

Eine Art Vorstufe zu dieser Einsicht in die wechselseitige Selbständigkeit der beiden Probleme ist nun — wie gesagt — überall da erreicht, wo man entweder bewußt Sensualismus und Rationalismus im Wirklichkeitsproblem zu vereinigen sucht, also Sinnendinge und Vernunftdinge gleicherweise als „wirklich" gelten läßt, oder aber den tatsächlichen oder vermeintlichen Unterschied zwischen dem „Wirklichen" im rationalistischen und im empirischen Sinne, also zwischen Sinnes- und Vernunftding, unbeachtet läßt. Es bedeutet eben im Grunde eine Problemverschlingung, wenn man den Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus (Sensualismus) im erkenntnistheoretischen Probleme des Ursprungs und der Geltungssphäre unserer Erkenntnis in das Wirklichkeitsproblem hineinträgt und hier den Gegensatz zwischen rationalistischem und empiristischem (sensualistischem) Realismus konstruiert.

Als typische Repräsentanten des Standpunktes, der den Unterschied zwischen Sinnen- und Vernunftding unbeachtet läßt bezw. verwischt, können die Stoiker angesehen werden. Sie

haben mit richtigem philosophischem Instinkte gefühlt, daß es sich im Wirklichkeitsproblem im Grunde um andere Fragen handelt, als um die, mit denen sich das Empirismus-Rationalismus-Problem beschäftigt. Als Folgeerscheinung dieser instinktiven Einsicht ergab sich dann bei ihnen weiterhin die Eigentümlichkeit, daß im Wahrheitsproblem die Argumente des sensualistischen Objektivismus mit denen des rationalistischen Objektivismus zusammengeworfen wurden, da Rationalismus und Sensualismus gar nicht mehr als Gegensätze im Wahrheitsproblem empfunden wurden.

Betrachtet man die stoische Erkenntnislehre von diesem Gesichtspunkte aus, so finden, wie mir scheint, manche Schwierigkeiten und angebliche Widersprüche, die man in dieser Lehre bisher vielfach glaubte annehmen zu müssen, ihre vergleichsweise einfache Lösung.

Die Hauptschwierigkeit lag von jeher in der Frage: Wie läßt sich der ausgesprochene Sensualismus in der Grundlegung der stoischen Erkenntnislehre mit den ebenso offenkundigen rationalistischen Elementen widerspruchslos vereinigen, die sich allüberall beim Aufbau dieser Lehre ergeben?

Unsere Antwort ist jetzt: Der Gegensatz Sensualismus — Rationalismus wird zurückgedrängt durch das Interesse am Wirklichkeits- und am Wahrheitsproblem. Jene Schwierigkeiten und Widersprüche sind daher — soweit sie tatsächlich vorhanden sind — für die stoische Erkenntnislehre vergleichsweise nebensächlich und äußerlich. Will man also das stoische System durch Benennung mit bestimmten Terminis klassifizieren, so sollte man nicht Termini aus dem Empirismus-Rationalismus-Problem, sondern solche aus dem Wirklichkeits- und Wahrheitsproblem verwenden. Man sollte nicht sagen: die Stoiker waren Sensualisten (bezw. Rationalisten), sondern man sollte sagen: sie waren Realisten und Objektivisten. Daß gerade die Stoiker zu dieser Vernachlässigung des tatsächlichen oder vermeintlichen Unterschiedes zwischen sensualistischer und rationalistischer Fassung des Wirklichkeits- und des Wahrheitsproblems kommen konnten, läßt sich philosophiegeschichtlich leicht begreifen. Realismus und Objektivismus waren von den Vorgängern der Stoiker in der griechischen Philosophie in allen möglichen sensualistischen und rationalistischen Schattierungen verfochten worden.



Eine Überwindung des Gegensatzes von Rationalismus und Empirismus war weder hier noch in andern Problemzusammenhängen erreicht worden. Auch Aristoteles hatte keine abschließende und endgültig befriedigende Lösung der Frage gefunden.

Überhaupt hatte der Stagirit zwar die hier in Frage kommenden Probleme in umfassender Weise dargestellt; insbesondere die Gesetze, die das Verhältnis unserer Gedanken zueinander regeln und die Wahrheit im Sinne von Denknotwendigkeit bestimmen, hatte er in seiner Logik in nahezu erschöpfender Weise behandelt. Aber der große Schöpfer des Systems der „formalen" Logik war nicht zu einer befriedigenden Lösung des Problems des Verhältnisses dieser logischen Wahrheit zur Richtigkeit gelangt. Das heißt: er hatte nicht in befriedigender Weise zu zeigen vermocht, daß und weshalb das logisch widerspruchslose Denken zugleich ein mit den Tatsachen übereinstimmendes Denken sein muß, wenn anders es ein (im weiteren Sinne) wahres Denken sein soll. Er hatte dieses Kernproblem der Wahrheitslehre ebensowenig, ja, nach der Ansicht vieler sogar noch weniger zu lösen vermocht, als sein großer Lehrer Plato. „Größer war im Grunde die Unklarheit, die Aristoteles hier hinterließ, als die, welche er vorfand." (Freytag.)

Um diese Unklarheiten zu durchschauen und zu beseitigen, dazu hätten neben einem ausgesprochenen erkenntnistheoretischen Interesse auch größere erkenntnistheoretische Einsicht und größere dialektische Kraft gehört, als sie selbst der Stagirit besaß. Beides kann man aber nicht erwarten in einem Zeitalter, in dem sich deutlich eine Verschiebung des gesamten philosophischen Interesses von den theoretisch-metaphysischen Problemen zu den praktisch-ethischen Problemen vollzieht, und in dem die dialektische Einsicht und Kraft merklich zu erlahmen beginnt. Es ist also begreiflich, daß die Stoiker — die Kinder eines solchen Zeitalters — sich nicht an erkenntnistheoretische Probleme heranmachten, die selbst ein Aristoteles nur in unbefriedigender Weise zu beantworten vermocht hatte. Es ist begreiflich, daß ihnen eine allgemeine und grundsätzliche Festlegung des Realismus und Objektivismus genügte, wie sie — um stoische Vergleiche zu gebrauchen — als Schale des Eis, als Mauer des Gartens einer Philosophie ausreichte, deren Gelbes, deren blühende Bäume die ethischen Probleme bildeten.

Die stoische Philosophie umfaßt ein halbes Jahrtausend geistiger Entwicklung, und wir unterscheiden eine alte, mittlere und neuere Stoa. Auf dem Wege von Zenon und Chrysippos über Boethus und Panaitios zu Seneca, Epiktet und Marc Aurel erfuhr die Lehre mancherlei wichtige Umgestaltungen. Trotzdem aber lassen sich gewisse gemeinsame und bleibende Grundzüge aufweisen. A. Bonhöffer [1]) hebt hervor, daß noch im ersten nachchristlichen Jahrhundert in den Dissertationen des Epiktet uns die ursprüngliche Weltanschauung der Stoiker, wie sie Zenon im vierten vorchristlichen Jahrhundert begründet hatte, klar und lebendig entgegentritt. Wir wollen hier für unsere Darstellung der stoischen Wirklichkeits- und Wahrheitslehre nur diese feststehenden Züge der stoischen Philosophie berücksichtigen und dabei teilweise der gründlichen und zuverlässigen Darstellung Bonhöffers folgen, der Epiktet als Hauptquelle der stoischen Lehre ansieht.

Im stoischen Wirklichkeitsbegriff ist nur der Realismus feststehend. Alle übrigen Bestimmungen schwanken: bald wird das Wirkliche mit der vollen Naivität des unbefangenen Bewußtseins aufgefaßt, dem die Beziehung unserer Erkenntnisinhalte zu ihren außerbewußten Gegenständen überhaupt noch nicht zum Problem geworden ist, bald haben wir den sensualistisch-realistischen Wirklichkeitsbegriff in seiner ganzen robusten Anschaulichkeit, bald finden wir Übergangsformen zwischen Sensualismus und Rationalismus, bald endlich wird das Vernunftding des Rationalismus als das eigentlich Wirkliche aufgefaßt.

Äußerste Naivität und Unbefangenheit dem Wirklichkeitsproblem gegenüber beweist Zenon, wenn er erklärt, daß alles, was da ist, körperlich sei. Wer selbst seine Naivität verloren hat, wem die Selbstverständlichkeiten des unbefangenen Bewußtseins zu Problemen geworden sind, über die er reflektiert, der wird in den spontanen Äußerungen jener stoischen Naivität und Unbefangenheit leicht Gedankenlosigkeiten, ja Absurditäten sehen. So wird es manchem modernen, erkenntnistheoretisch geschulten Leser als absurd erscheinen, daß Chrysipp „Tugenden und Laster, Affekte, überhaupt alle seelischen Prozesse und sogar Begriffe, wie die Künste, für Körper

[1]) A. Bonhöffer: Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. (Stuttgart 1890. Enke.) Vorwort S. V.



erklärt hat“. Paul Barth [1]) hält sich für berechtigt, diesem Stoiker deswegen einen „gedankenlosen Materialismus“ zum Vorwurf zu machen. Wenn ferner Zenon auch die Seele für materiell hält, und zwar für einen warmen Hauch oder für einen aus den feuchten Bestandteilen des Körpers aufsteigenden heißen Dampf, so sieht Barth hierin eine bewußte Formulierung materialistischer Grundsätze. Ich möchte jedoch hierin und in verwandten Äußerungen der übrigen Stoiker — neben der für den Stoiker fast selbstverständlichen hylozoistischen Tendenz — nicht sowohl einen prinzipiellen Materialismus als vielmehr einen ausgesprochenen Realismus sehen. Die Stoiker stehen gleichsam außerhalb des Gegensatzes von Materialismus und Spiritualismus. Sie heben die Frage nicht besonders hervor, ob das Wirkliche seinem letzten Wesen nach Materie oder Geist ist. Sie beschränken sich vielmehr darauf, das Wirkliche rein realistisch aufzufassen. Verdeutlichen wir uns, daß der „Körper“, von dem die Stoiker reden, nichts anderes bedeutet, als der von uns und unseren Erkenntnisfunktionen unabhängige, real wirkliche Gegenstand, dann verlieren alle jene auffallenden Äußerungen ihre Absurdität und erscheinen nicht mehr als gedankenloser Materialismus. Wir verstehen dann, was damit gemeint ist, wenn der Begründer der Schule selbst Gott für einen Körper erklärte und demgemäß die Theologie zur Körperlehre, zur Physik, rechnete. Es soll mit dieser am Grobsinnlichen klebenden Begriffsbestimmung gesagt werden, daß auch Gott, wie alles „Wirkliche“, eine mehr als nur ideale Wirklichkeit besitze. Er existiert nicht etwa nur „in unserer Vorstellung“, sondern er besitzt die gleiche, von unseren Erkenntnisfunktionen unabhängige Wirklichkeit, wie alle anderen „Körper“, d. h. wie alle real-wirklichen Gegenstände. Ebenso ist das, was wir durch Gattungsbegriffe, wie: Tugend, Laster, Affekt, seelischer Prozeß, Kunst usw. bezeichnen, nicht lediglich ein ens fictum, sondern etwas durchaus Reales. Realismus, nicht Materialismus ist für die Stoiker typisch!

Die Naivität dieses Realismus bringt es mit sich, daß man zunächst geneigt ist, ihm eine sensualistische Wendung zu geben. Die real wirklichen Dinge erscheinen zunächst und vor-

[1]) Paul Barth: Die Stoa. (Frommanns Klassiker Bd. XVI. 2. Aufl. Stuttgart 1908, Frommann.)

zugsweise als „Körper", als „Sinnendinge". Dadurch tritt ihre Realität am unmittelbarsten, packendsten und anschaulichsten zutage. Es gehört schon ein vergleichsweise hoher Grad von Abstraktionsvermögen und erkenntnistheoretischer Schulung des Geistes dazu, sich die real wirklichen Dinge a n d e r s denn als Sinnendinge, d. h. als Vernunftdinge, als Noumena, denken zu können. Daher tritt der Realismus der Stoiker auch zunächst und vorzugsweise in s e n s u a l i s t i s c h e r Wendung auf. Die reale Wirklichkeit ist ihnen vor allem die Wirklichkeit der sinnlichen Erfahrung. Daß die wirklichen Dinge tatsächlich so sind, wie sie uns in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, wird von den Stoikern häufig mit einer sensualistisch-realistischen Naivität vorausgesetzt, die kaum geringer ist, als die der ionischen Naturphilosophen.

Ein naiver sensualistischer Realismus im engsten und strengsten Sinne läßt sich nun aber nur unter Hinzuziehung der Hilfshypothese des influxus physicus aufrechterhalten. Sollen unsere durch sinnliche Wahrnehmung gewonnenen Erkenntnisinhalte nicht nur Wirkungen der Außenweltdinge, sondern ihnen auch inhaltlich völlig gleich sein, dann müssen notwendigerweise beim Wahrnehmungsprozeß diese Außenweltdinge selbst oder doch wenigstens unmittelbare körperliche Ausflüsse von ihnen in das wahrnehmende Subjekt gleichsam hineinfließen. Diese Vorstellungsweise lag schon der ἀπορροαί-Hypothese des Empedokles und der εἴδωλα-Hypothese des Demokrit zugrunde. Ihr verwandt ist die Vorstellungsweise, welche das Sinnending und den ihm entsprechenden Wahrnehmungsinhalt mit dem Siegel und seinem Abdruck im Wachs, mit der Matrize und der mit ihrer Hilfe hergestellten Münze, und ähnlichem mehr vergleicht. Wir begegneten solchen Bildern schon bei Aristoteles. Sie setzten einen Wirklichkeitsbegriff voraus, der zwar nicht mehr so völlig naiv ist, wie der der influxus physicus-Hypothese, aber trotzdem noch ganz ausgesprochen sensualistisch-realistisch ist. Denn auch nach dieser „Abdruck"-Hypothese, wie wir sie kurz nennen wollen, s i n d die wirklichen Dinge tatsächlich so, wie sie uns in der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen.

Diese Abdruckhypothese wird nun auch von den Stoikern mit Eifer verteidigt. Schon Zenon definiert die Vorstellung (φαντασία) als τύπωσις ἐν ψυχῇ, Kleanthes vergleicht sie mit dem Abdruck eines Petschafts in Wachs, und die Theorie der τυπώσεις oder auch τύποι ἐν ψυχῇ bleibt der Schule geläufig. Noch Epiktet ist überzeugt, daß die Inhalte der Sinneswahrnehmung getreue Abdrücke der real wirklichen Sinnendinge sind und versucht die skeptische Ansicht, daß die Sinne uns betrügen, ad absurdum zu führen.



Aber der sensualistische Realismus der τύπωσις-Hypothese bildet nur die am nächsten liegende und bevorzugte, jedoch gewiß nicht die einzige Form, in der die Stoiker zum Wirklichkeitsproblem Stellung nehmen. Schon Chrysipp warnt davor, den zenonischen Ausdruck τύπωσις ἐν ψυχῇ wörtlich zu nehmen. Er will die grobsinnliche Auffassung vom Wahrnehmungsprozesse und von dessen Gegenstande verfeinern, indem er die Vorstellung als eine Veränderung oder Verwandlung der Seele (ἀλλοίωσις oder ἑτεροίωσις ψυχῆς) bezeichnet. Freilich erscheint uns von unserm heutigen Standpunkte aus die Verfeinerung nicht allzu groß und jedenfalls die grundsätzliche, sensualistisch-realistische Auffassung kaum wesentlich abgeändert, wenn nunmehr an die Stelle der τυπώσεις, also an die Stelle der „Abdrücke", die „Bilder" oder „Schriftzeichen" treten, durch welche nach Ansicht des Chrysipp die ursprünglich „leere" Seele auf Grund der Wahrnehmungen von Außenweltdingen allmählich erfüllt wird. Wissen wir doch, daß das stoische Bild: ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν, das die Seele mit einem Blatt Papier, den Wahrnehmungsprozeß mit dem Beschreiben dieses Papiers vergleicht, für die gesamte sensualistisch-realistische Philosophie in dem berühmten tabula rasa-Vergleich eine klassische Bedeutung gewonnen und die Jahrhunderte überdauert hat. Wenn also John Locke im 17. Jahrhundert von der Seele des Neugeborenen als von einem „white paper void of all characters" spricht, so erfindet er dieses realistische Bild nicht, sondern er erneuert es nur und macht es für die Gedankengänge des neuzeitlichen Empirismus fruchtbar.

Chrysipp also warnt zwar vor einem allzu naiven, allzu robustanschaulichen Realismus, bringt aber selbst noch keine wesentliche und grundsätzliche Abänderung dieses Standpunktes. Er vermochte den ursprünglichen Begriff der τύπωσις nicht zu verdrängen.

Die ganze weitere Entwicklung innerhalb der Stoa läuft jedoch

auf eine solche Abänderung hinaus. Die ursprünglichen Gegenstände der Erkenntnis, die sinnlichen Dinge mit ihren sinnlichen Eigenschaften, verwandeln sich immer mehr in Vernunftdinge (νοητά) mit rein noumenalen Eigenschaften.

Und zwar geschieht dies in demselben Maße, als der Begriff der Vorstellung (φαντασία), d. h. desjenigen Prozesses, durch den die Gegenstände der Erkenntnis die Erkenntnisinhalte in uns hervorrufen, rationalisiert wird. Zunächst und zumeist verstehen die Stoiker unter Vorstellung die durch sinnliche Wahrnehmung gewonnene richtige Erkenntnis (αἰσθητικὴ φαντασία). Weiterhin aber nahmen sie auch durch Denken gewonnene Vorstellungen (φαντασίαι διὰ τῆς διανοίας) und auf diesen beruhende Erkenntnisse an. Zur richtigen Erkenntnis z. B. des in der realen Wirklichkeit vorhandenen Schönen und Guten reicht die aisthetische Vorstellung nicht aus. Die dianoëtische Vorstellung muß an ihre Stelle treten. Bonhöffer zeigt [1]), wie der außerbewußte Gegenstand dieser dianoëtischen Vorstellungen sich immer mehr zu einer mit den Sinnen nicht wahrnehmbaren Realität, zu einem νοητόν, entwickelt. Zunächst werden Gegenstände des Vorstellens auch alle diejenigen Dinge, deren sinnliche Wirklichkeit zwar möglich, aber ungewiß ist, die also zwar nicht tatsächlich sinnlich wahrgenommen werden, deren Vorhandensein aber doch aus sinnlich Wahrnehmbarem erschlossen werden kann. Es folgen die als sinnlich wahrnehmbar vorgestellten Dinge, die in Wirklichkeit, wenigstens im Augenblick der vermeintlichen Wahrnehmung, nicht existieren (die φαντάσματα im engern Sinne). Es schließen sich an die Gegenstände, die insofern „unwirklich" genannt werden können, als sie nichts Bestimmtes, jetzt oder früher mit den Sinnen Wahrgenommenes sind, die aber trotzdem, in anderer Beziehung, wirklich sind. Es sind das die Gegenstände der Gattungsbegriffe (ἐννοήματα). Das dem Gattungsbegriffe entsprechende, allgemeine Pferd z. B. ist etwas Wirkliches, obschon es nicht mit irgendeinem bestimmten, sinnlich wahrnehmbaren, sinnlich-realen Pferde zusammenfällt. Wir nähern uns hier der platonischen „Idee" als noumenal-realer Wirklichkeit. Endlich scheuen die Stoiker sogar nicht davor zurück, „unwirkliche" Gegenstände anzunehmen, die weder mit irgendeinem

[1]) a. a. O. S. 158 ff.



bestimmten Sinnlich-Wahrnehmbaren noch mit einem allgemeinen „enoëmatischen" (d. h. als Gattungsbegriff existierenden) Wirklichen zusammenfallen. Das „Leere" z. B. ist ein solches „unwirkliches" Etwas. Hier nähern wir uns dem Noumenon des „Nichtseienden" im platonischen Dialog vom Sophisten.

Wir können hier die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten dieses Grenzbegriffes des Nichtseienden unberücksichtigt lassen. Es genügt, festzustellen, daß neben dem Sinnending (αἰσθητόν) sich immer mehr und mehr das Vernunftding (νοητόν) geltend macht.

Diese Zurückdrängung der sensualistischen Tendenz des Realismus geschieht nicht ruckweise, sondern nur ganz allmählich. Zunächst sind allein die Subjekte, die Träger der sinnlichen Eigenschaften (die ὑπάρχοντα oder ὑποκείμενα), wirklich. Sie allein besitzen „Körper" (σῶμα). Die Vernunftdinge oder Gedankendinge, die keinen Körper besitzen, sind deshalb unwirklich. Es besteht zunächst noch ein Gegensatz zwischen dem αἰσθητόν als dem κατὰ φαντασίαν αἰσθητικὴν ὑπάρχον einerseits und dem λεκτόν als dem κατὰ φαντασίαν λογικὴν ὑφιστάμενον anderseits. Das λεκτόν erscheint dabei zunächst als etwas „Unwirkliches". Die Einführung der Begriffe der φαντασία λογική und des λεκτόν weist uns aber auf den grundlegenden Begriff des Logos hin. Man hat diesen Begriff wegen seiner Vieldeutigkeit — er bezeichnet bei den Stoikern zugleich Wort, Aussage, Begriff und Sache — als die „Quelle unsäglicher Irrtümer" bezeichnet. Verdeutlicht man sich jedoch, daß diese Vieldeutigkeit den Logosbegriff geeignet macht, den Übergang vom sensualistischen zum rationalistischen Realismus, bezw. die Verbindung zwischen beiden, zu vermitteln, so kann man, wenn man will, den Umstand beklagen, daß die Stoiker weder ausgesprochene Sensualisten noch ausgesprochene Rationalisten waren, von „unsäglichen Irrtümern" aber wird man dann nicht mehr reden dürfen.

Der metaphysische Begriff der λόγοι σπερματικοί vermittelt den Übergang vom sensualistischen zum rationalistischen Realismus. Ein Teil der sinnlich-wahrnehmbaren Natur, ein „Element" derselben, nämlich das Feuer, wird als „schöpferisch-bildendes Feuer" (πῦρ τεχνικόν) mit dem göttlich-schöpferischen, die Welt beherrschenden Prinzip, kurz, mit der Gottheit identifiziert. So wird die Gottheit zum herrschenden Prinzip der sinnlichen

Realität. Diese selbe Gottheit ist aber zugleich die Weltvernunft, der Logos der Welt. So wird das höchste Prinzip der sinnlichen Wirklichkeit mit dem höchsten Prinzip der *vernünftigen* Wirklichkeit identifiziert. Wir erhalten die sinnlich-rationale, die Welt durchwaltende, schöpferisch-gestaltende Energie der „samenartigen Vernunftgedanken" (λόγοι σπερματικοί), die durch ihre Samenartigkeit die höchste sinnliche, durch ihre Vernünftigkeit die höchste rationale Wirklichkeit repräsentieren.

Auch bei der Übertragung des Begriffes vom metaphysischen aufs erkenntnistheoretische Gebiet behält der Logos seinen hohen Wert als vermittelnde, sinnlich-vernünftige Realität. Real ist alles, was mit dem λόγος irgendwie in Zusammenhang steht. „Der λόγος selbst mit all seinen Denkgesetzen, Abstraktionen und Gedankenverbindungen" ist ein ὑπάρχον.

Danach kann ein *grundsätzlicher* Gegensatz zwischen dem αἰσθητόν als dem κατὰ φαντασίαν *αἰσθητικὴν* ὑπάρχον und dem λεκτόν als dem κατὰ φαντασίαν *λογικὴν* ὑφιστάμενον nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Stoiker hätten mit der Gleichsetzung beider völlig Ernst machen müssen. Auch die λεκτά, als Äußerungen des — körperhaften! — Logos müßten als ὑπάρχοντα, als sinnliche, real-wirkliche Dinge aufgefaßt werden. Daß die Stoiker dies nicht rückhaltlos getan haben, bezeichnet Bonhöffer [1]) mit Recht als einen Widerspruch der stoischen Erkenntnislehre. Immerhin haben sie ausdrücklich erklärt, daß auch der Logos einen „Körper" besitze, d. h. real-wirklich nach Art der Sinnendinge sei und daher auch καταληπτός, d. h. (wie ein Sinnending) *erkennbar* sei.

Der Unterscheidung der Erkenntnis*funktionen* in sinnliche Erkenntnisse und rationale Erkenntnisse auf subjektivem Gebiete entspricht eine Unterscheidung der *Gegenstände* der Erkenntnis in Sinnendinge und Vernunftdinge auf objektivem Gebiete. Es gibt zu jeder der beiden Erkenntnisfunktionen eine ihr entsprechende außerbewußte, reale Wesenheit (eine κατάλληλος οὐσία), auf die sich ihre Inhalte beziehen. Es ist die höchste Aufgabe des Erkennenden, seine Perzeptionen dadurch zu Apperzeptionen zu machen (um in moderner Terminologie zu reden), daß er sie mit der ihnen entsprechenden realen, außerbewußten Wesenheit in naturgemäße Übereinstimmung bringt (ἐφαρμόζειν τὰς προλήψεις ταῖς καταλλήλοις οὐσίαις). In dieser Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem realen, außerbewußten Gegenstand, auf den er sich bezieht, beruht die *Wahrheit* der Erkenntnis.

[1]) a. a. O. S. 167 f.



Damit leiten wir zu der stoischen *Wahrheitslehre* über. Sie ist, wie sich bereits aus dem soeben Ausgeführten ergibt, durchaus *objektivistisch*. Wie im stoischen Wirklichkeitsbegriff der Realismus allein feststehend ist, so im stoischen Wahrheitsbegriff allein der Objektivismus. Das eine ist die Konsequenz des andern. Wie ferner die nähere Bestimmungsweise des Realismus zwischen Sensualismus und Rationalismus schwankt, so ist auch der Objektivismus der Stoiker bald sensualistisch, bald sensualistisch-rationalistisch, bald rationalistisch gefärbt. Und auch hier ist wieder das eine — die bestimmte Fassung des Wahrheitsbegriffes — die Konsequenz des andern — der besonderen Ausprägung der Wirklichkeitslehre.

Die ursprüngliche und am nächsten liegende Form, in der der Objektivismus bei den Stoikern auftritt, ist die des völlig *naiven* Objektivismus. Man fragt gar nicht danach, ob und in welchem Sinne unser Erkennen überhaupt die Aufgabe habe, eine Übereinstimmung seiner Inhalte mit den außerbewußten Gegenständen herbeizuführen. Man setzt diese Aufgabe vielmehr stillschweigend voraus und nennt diejenigen Erkenntnisse wahr, die sie erfüllen. Dieser naive Objektivismus bildet das Gegenstück und die Konsequenz jenes naiven Realismus, der uns bei den Stoikern in der „Abdruck"-Hypothese entgegentrat. Wenn es richtig ist, daß die Wahrnehmungsinhalte Abdrücke der Außenweltdinge in der Seele (τυπώσεις, τύποι ἐν ψυχῇ) sind, dann versteht es sich von selbst, daß unsere Wahrnehmungserkenntnisse stets wahr sind, und daß ihre Wahrheit in jener selbstverständlichen Übereinstimmung des Abdrucks mit dem ihn verursachenden „Petschaft" (des Außenweltdings) besteht. In nichts anderem dürfen wir dann das *Kriterium der Wahrheit* suchen, als in der Wahrnehmung selbst. Der Siegelabdruck trägt seine Eigenschaft, wahr, d. h. ein getreues Nachbild des Petschafts zu sein, *in sich selbst*; sie tritt nicht erst von außen zu ihm hinzu. Je mehr und je auf-

merksamer ich den Abdruck betrachte und mir alle seine einzelnen Merkmale deutlich mache, um so klarer erkenne ich diese seine, ihm innerlich zukommende Beschaffenheit, „wahrheitsgetreu“ zu sein. Ebenso muß auch die Wahrnehmungserkenntnis ihre Wahrheit als immanente Bestimmung in sich tragen. Und da die Wahrnehmung ein „Abdruck“ ist, den ich nicht wie etwas Äußerliches zu betrachten brauche, sondern den ich selbst in mir trage, so werde ich ihrer Wahrheit um so klarer und deutlicher innewerden, je intensiver ich mich ihr selbst unmittelbar hingebe. Die Sinneswahrnehmung wird ein Moment „unentwegter, unverwirrbarer Sicherheit und Gewißheit“ unmittelbar mit sich führen und in sich tragen, welches das Kriterium ihrer Wahrheit bildet. Dieses immanente Moment des Geltungsbewußtseins im weitesten Sinne nennen die Stoiker συγκατάθεσις. Es kommt zunächst und im engeren Sinne der Wahrnehmung zu. Es gibt aus der sinnlichen Wahrnehmung stammende Vorstellungen, die das Bewußtsein ihrer Wahrheit im objektivistischen Sinne unmittelbar in sich tragen. Kraft dieses ihr immanenten Wahrheitsbewußtseins kann die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) zum Kriterium der Wahrheit werden. Chrysipp nimmt sie daher auch (Diog. Laert. VII 54) als Kriterium an, und Epiktet fragt: „Wenn sich's um die Unterscheidung von Weiß und Schwarz, von Warm und Kalt handelt, welches Kriterium müssen wir zu Hilfe rufen?“ Antwort: Das Sehen (ὅρασις), das Tasten (ἁφή), also speziell überhaupt das sinnliche Wahrnehmen. Die Aisthesis ist das e m p i r i s c h e, für das gesamte Gebiet der Erkenntnis von Sinnendingen geltende Wahrheitskriterium. Sie ist das einzige M i t t e l, um auf diesem Gebiete wahre Erkenntnisse zu erreichen, und der einzige M a ß s t a b für deren Wahrheit.

Von diesem naivsten Begriff der συγκατάθεσις und dieser primitivsten Lehre vom Wahrheitskriterium müssen wir unsern Ausgangspunkt nehmen. Von hier aus nimmt die stoische Wahrheitslehre eine Entwicklung, die nach z w e i S e i t e n h i n verläuft: einmal nach der psychologischen und empiristischen, zuletzt sensualistischen, zweitens nach der erkenntnistheoretischen und rationalistischen Seite hin. Die erste Entwicklungslinie führt zur Ausbildung des sensualistischen Objektivismus, die zweite zur Ausbildung des rationalistischen Objektivismus in der stoischen Wahrheitslehre.



Beide Formen des Objektivismus sind bei den Stoikern nicht fest umgrenzt, sondern — wie wir sehen werden — nur repräsentative Typen, die fließend und in mannigfachen charakteristischen Übergangsformen ineinander übergehen. Beide Entwicklungslinien der stoischen Wahrheitslehre haben ihr Gegenstück in der Gesamtgeschichte der Philosophie. Hier gelangt erstens jene psychologisierende Auffassung des Wahrheitsproblems zu klassischer Bedeutung, die zwar ganz im Sinne des Objektivismus die Wahrheit der Erkenntnis in deren Übereinstimmung mit dem außerbewußten Gegenstande sieht, aber trotzdem das der „wahren“ Vorstellung immanente Geltungsbewußtsein, die Sicherheit und Gewißheit des erkennenden Subjektes, den erkannten Gegenstand wirklich erfaßt zu haben, als Kriterium der Wahrheit ansieht. Die neuzeitliche englische Erfahrungsphilosophie hat einen der stoischen Synkatathesis verwandten Begriff ausgebildet, den des „ b e l i e f “, dessen verschiedenartige Fassungen bei Hume, Reid, Hamilton, James Mill und John Stuart Mill darin übereinstimmen, daß ein subjektives Geltungsbewußtsein, ein „Glaube“, als besondere Erkenntnisart anerkannt und zum Kriterium der objektiven Wahrheit aller Erkenntnis gemacht wird. Die Wahrheit bleibt hier, wie bei den Stoikern, o b j e k t i v e Wahrheit, obschon das, woran wir sie erkennen, ihr Kriterium, ein Erlebnis des Subjektes ist. In der pragmatischen Philosophie der Gegenwart hat der „Glaube“ als Kriterium der Wahrheit in modifizierter Form erneute Bedeutung gewonnen.

Die erkenntnistheoretische und rationalistische Wendung der Synkatathesis-Lehre hat in der Geschichte der Philosophie klassische Bedeutung gewonnen dadurch, daß der größte und konsequenteste unter allen neuzeitlichen Rationalisten, Spinoza, sich zu ihrem Verfechter gemacht hat. Ganz im Sinne des Objektivismus d e f i n i e r t Spinoza: Idea v e r a debet cum suo ideato convenire. Aber eine Definition ist kein Kriterium! Das weiß Spinoza wohl, und deshalb fragt er sich ausdrücklich: Woher kann jemand wissen, daß er solche wahre, d. h. mit ihren Gegenständen übereinstimmende Ideen hat? Und er antwortet: Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Was kann es also Klareres und Gewisseres geben, um als

Wahrheitsnorm zu dienen, als eine wahre Idee (selbst)? So ist die Wahrheit die Norm, das Kriterium ihrer selbst. „Wahrlich“ — so verkündet er an klassischer und vielzitierter Stelle der „Ethik“ mit hohem Pathos — „wahrlich, wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen. Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.“

Zu diesen beiden philosophiegeschichtlich so hochbedeutsamen Wendungen der Wahrheitslehre — der psychologisch-empiristischen und der erkenntnistheoretisch-rationalistischen — finden wir in der stoischen Synkatathesis-Lehre die Vorstufen. Die naive Auffassungsweise, nach der die Synkatathesis der Wahrnehmung immanent und diese selbst das Kriterium der Wahrheit ist, wird zunächst fortentwickelt zu einem sensualistischen Objektivismus, der in seinen verschiedenen Formen dadurch gekennzeichnet ist, daß der Wahrheitsbegriff stets in irgendwelchen Zusammenhang mit der Sinneswahrnehmung gebracht wird. In dem Maße jedoch, als sich die Grundbegriffe dieses sensualistischen Objektivismus weiterentwickeln, komplizieren und verfeinern, geht er in fließendem Übergang in einen rationalistischen Objektivismus über.

Die erste Form einer Erkenntnisfunktion, die mit der Wahrnehmung in Zusammenhang steht und deren Wert für die Erkenntnis der Wahrheit von der Synkatathesis abhängig ist, ist die Katalepsis (κατάληψις, comprehensio). Sie entsteht, wenn bei der Wahrnehmung zu der rein rezeptiv-auffassenden Tätigkeit des herrschenden Seelenteiles (des Hegemonikon) eine spontane Synkatathesis hinzutritt. Die Wahrnehmung im höchsten Sinne, die mehr ist, als eine bloß rezeptive Aufnahme des äußeren Reizes, die eine erkennende Wahrnehmung, eine „Apperzeption“, wie wir heute sagen würden, ist, schließt also die Synkatathesis ein. „Schon Zeno hat die αἴσθησις in diesem höheren Sinne verstanden, wenn er dieselbe zusammengesetzt sein ließ aus einer impulsio oblata extrinsecus (d. h. einer φαντασία) und einer assensio (d. h. συγκατάθεσις). Eben dies, nämlich die Aufnahme der Synkatathesis in den Begriff der Aisthesis, war nach Ciceros ausdrücklichem Zeugnis das Neue, was Zeno über die Aisthesis lehrte [1].“ Cicero berichtet,

[1]) Bonhöffer, a. a. O. S. 123.



„Zeno habe auch die comprehensio facta sensibus (= κατάληψις διὰ τῶν αἰσθήσεων) sensus genannt“ [1]).

Es ist nach meiner Ansicht in den bekannteren Darstellungen der stoischen Philosophie bisher noch nicht genügend hervorgehoben worden, daß in dieser Anerkennung einer Synkatathesis oder „assensio“ als selbständiger Bewußtseinsfunktion, die in der Wahrnehmung mit deren reinem Empfindungsbestandteil zusammenwirkt und deren Erkenntniswert bedingt, nichts weniger als Idealismus und Subjektivismus, sondern vielmehr ein starkes realistisches und objektivistisches Moment enthalten ist. Worin dieser Realismus und Objektivismus zu suchen ist, darüber wird man sich vielleicht am besten klar, wenn man sich die Ähnlichkeit vor Augen führt, die zwischen diesem Teile der stoischen Erkenntnislehre und einer neuzeitlichen Theorie besteht, die ausdrücklich zur Bekämpfung des Idealismus und Subjektivismus ersonnen wurde. Wir meinen die Ähnlichkeit mit der sogenannten „common sense-Philosophie“ des schottischen Philosophen des 18. Jahrhunderts Thomas Reid. Reid will den nach seiner Ansicht notwendig zum Skeptizismus führenden „Idealismus“ David Humes widerlegen. Zu diesem Zwecke zeigt er, daß zu den verschiedenen geistigen Operationen, durch welche wir Dinge erkennen, als wesentlicher, selbständiger, nicht weiter analysierbarer Bestandteil eine Bewußtseinsfunktion hinzutritt, die die reale, d. h. vom erkennenden Subjekte unabhängige, selbständige Wirklichkeit der erkannten Dinge für den „gesunden Menschenverstand“ verbürge. Diese Bewußtseinsfunktion ist der „belief“. Der z. B. in der Wahrnehmung einer Rose zu der Rotempfindung, Duftempfindung usw. hinzutretende „Glaube“ an die reale Existenz einer Rose als des Gegenstandes dieser Wahrnehmung verbürgt nach Reids Ansicht, daß diese Rose nicht nur in unserer Vorstellung, nicht nur als „idea“, sondern auch als reales Außenweltding existiert, so daß also das Berkeley'sche esse = percipi durch den belief für den gesunden Menschenverstand widerlegt ist. Auch in Humes Philosophie spielte der belief eine entscheidende Rolle. Aber hier war er keine selbständige Bewußtseinsfunktion, sondern nur ein gewissen starken und lebhaften Geistesoperationen,

[1]) Bonhöffer, ebenda.

insbesondere den kausalen Vorstellungsfolgen, immanentes Merkmal, eine besondere Art und Weise der geistigen Erfassung, die den genannten geistigen Operationen eigentümlich ist. Diese Form der belief-Lehre führt aber nach Reids Ansicht nicht über den Idealismus und den Subjektivismus hinaus. Im Gegenteil, sie bestärkt uns — wie Reid meint — nur in der Ansicht, daß die Wirklichkeit der Dinge eine lediglich ideale, und daß die Wahrheit unserer Erkenntnisse lediglich subjektiv bedingt sei. In Reaktion gegen diese (es sei dahingestellt, ob wirklich oder nur vermeintlich) subjektivistisch-idealistische belief-Lehre Humes stellt daher Reid seine Lehre von einem belief auf, der als unmittelbare und selbständige Bewußtseinsfunktion die reale Wirklichkeit der erkannten Gegenstände verbürgen soll.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß bei denjenigen Vertretern der modernen Psychologie, die bei der Wahrnehmung außer den Empfindungen noch sogenannte „Objektivitätsfunktionen" annehmen, ein ganz ähnlicher Realismus und Objektivismus zutage tritt. Haben wir Empfindungen beliebiger Art, so kommt nach der Ansicht dieser Psychologen „außer Qualitäten und Intensitäten, Sättigungsgraden, Klangfarben usw. unmittelbar noch vielerlei anderes zum Bewußtsein; Gestalt, Größe, Ort, d. h. räumliche Bestimmungen; Dauer und Zwischenzeit, d. h. zeitliche Bestimmungen; Stärkerwerden, Schwächerwerden, Sich bewegen, d. h. Veränderung; Mehrheit und Einheit; Identität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit. Diese Erlebnisse haften den Empfindungen in einer eigentümlich innigen Weise an, so daß es eines besonderen Aktes psychologischer Reflexion bedarf, zu erkennen, daß das eng Verbundene eben doch aus verschiedenen und verschiedenartigen Bewußtseinsinhalten sich zusammensetzt[1])". Diese zu den Empfindungen hinzutretenden Erlebnisse sollen es nun sein, durch die uns eine äußere Gegenstandswelt überhaupt erst gegeben wird. Auf diesen „elementaren Bewußtseinsvorgängen" soll die „Objektivität, die Gegenstandsbezogenheit der Erlebnisse unseres Gegenstandsbewußtseins beruhen".

Zu allen diesen realistisch-objektivistischen Wendungen in der

[1]) H. Ebbinghaus: Grundzüge der Psychologie Bd. I. S. 442 ff. (3. Aufl. bearb. v. E. Dürr, Leipzig 1911, Veit.)



Erkenntnistheorie und in der Psychologie der späteren Zeit sehen wir eine Art Vorstufe in der stoischen Lehre von der Synkatathesis als selbständiger, zur „impulsio oblata extrinsecus" hinzutretender, dieselbe zur Wahrnehmungserkenntnis, zur „Katalepsis", erhebender Bewußtseinsfunktion.

Es versteht sich von diesen stoischen Voraussetzungen aus fast von selbst, daß die Wahrnehmung in diesem höheren Sinne der Katalepsis auch als Kriterium der Wahrheit angesehen wird. Dabei ist die „Wahrheit" im sensualistisch-objektivistischen Sinne als Übereinstimmung des Erkenntnisinhaltes mit dem real-wirklichen Sinnending zu verstehen. „Darüber, daß die Stoiker das Zeugnis der Sinne prinzipiell für richtig und wahrheitsgetreu gehalten haben, kann kein Zweifel bestehen. Dies würde, auch wenn es uns nicht ausdrücklich überliefert wäre, schon daraus hervorgehen, daß die Stoiker »Dogmatiker« waren und sein wollten, wie sie denn als die entschiedensten Vertreter des Dogmatismus von den Skeptikern am schärfsten bekämpft wurden. Wenn wir ferner bedenken, daß Chrysipp die Aisthesis als Kriterium der Wahrheit betrachtete, so ist diese Tatsache allein schon ein ausreichender Beweis dafür, daß in der Stoa die Sinne als zuverlässige Zeugen der Wirklichkeit galten[1])."

Als Einwand gegen die Lehre von der Sinneswahrnehmung als Wahrheitskriterium hat man nun von jeher auf die Tatsache der Sinnestäuschungen hingewiesen. Man glaubte diesem Einwand dadurch entgehen zu können, daß man den objektivistischen Wahrheitsbegriff fallen ließ und den subjektivistischen an seine Stelle setzte. Denn nur wenn man die Wahrheit einer Erkenntnis in der Übereinstimmung ihres Inhalts mit dem außerbewußten Gegenstande sieht, ist die Tatsache der Sinnestäuschung ein Gegenargument gegen die „Wahrheit" aller sinnlichen Wahrnehmung. Bei der Sinnestäuschung stimmt der Wahrnehmungsinhalt eben nicht mit dem außerbewußten Gegenstande der Wahrnehmung überein. Betrachtet man dagegen im Sinne des Subjektivismus die Wahrheit einer Erkenntnis als ihre Übereinstimmung mit den Gesetzen und Forderungen, die in der Natur des wahrnehmenden Subjektes liegen, dann sind die Sinnestäuschungen kein Gegen-

[1]) Bonhöffer, a. a. O. S. 128 f.

argument gegen die Lehre von der Sinneswahrnehmung als Wahrheitskriterium. Wenn alle Wahrheit relativ, weil subjektiv ist, wenn ich von jeder Beziehung aufs Objekt absehen muß, dann ist die Wahrnehmung bei der sogenannten Sinnestäuschung ebenso wahr, wie bei der normalen Wahrnehmung. Von einer „Täuschung" kann dann streng genommen überhaupt nicht mehr die Rede sein. Dieser extreme Subjektivismus, den wir bei den Sophisten kennen lernten, ist zwar gewiß noch nicht Skeptizismus, aber er schließt den Keim für die Entwicklung des Skeptizismus in sich ein.

Für die Stoiker, die einerseits ausgesprochene Objektivisten, anderseits schärfste „dogmatische" Gegner der Skeptiker waren, war ein solcher Ausweg von vornherein ausgeschlossen. Wie gelang es ihnen also, die Sinneswahrnehmung als Wahrheitskriterium gegen den aus der Tatsache der Sinnestäuschung entnommenen Einwand zu verteidigen und doch auch den Objektivismus aufrechtzuerhalten? Dadurch, daß sie von dem streng sensualistischen Objektivismus abgingen und dem Rationalismus gewisse Zugeständnisse machten. Hier haben wir den ersten Schritt auf dem allmählich immer entschiedener eingeschlagenen Wege vom sensualistischen zum rationalistischen Objektivismus! Die Vernunft muß herhalten, um einen Standpunkt möglich zu machen, von dem aus man die Sinnestäuschungen ruhig zugeben kann, ohne auch nur im geringsten vom dogmatischen Objektivismus abzuweichen. Hier haben wir die erste Andeutung dafür, daß es neben dem sensualistischen auch noch ein rationalistisches Wahrheitskriterium gibt! Die Synkatathesis wird hier bereits bis zu einem gewissen Grade der Herrschaft und den Befehlen der Vernunft unterstellt. Wir müssen nämlich unterscheiden zwischen der einfachen Sinnestäuschung, die im Grunde gar nicht „Täuschung" genannt werden dürfte, sondern nur falscher Sinnenschein (sensibus falsa videri) und dem durch diesen falschen Sinnenschein möglicherweise erzeugten Irrtum, der tatsächlichen Täuschung, die jedoch erst eintritt, wenn jenem Scheine Zustimmung, Synkatathesis erteilt wird (ψεύδει συγκατατίθεσθαι). Die Erteilung oder Verweigerung dieser Zustimmung hängt aber innerhalb gewisser Grenzen vom herrschenden Seelenteile (Hegemonikon) und der Vernunft ab. „Das falsche Bild, das durch die Sinne entsteht, geht das Innerste der Seele, das Hegemonikon, zunächst gar nichts an, sondern erst, wenn es urteilend Stellung zu ihm nimmt. Kann das Hegemonikon weder die Wahrheit noch die Unwahrheit der φαντασία [Vorstellung] mit Sicherheit erkennen, so wird es sich des Urteils enthalten. Dies ist die stoische Lehre von der ἐποχή, welche von der skeptischen ἐποχή ebensoweit entfernt ist, wie der Dogmatismus überhaupt vom Skeptizismus. Auf diese Weise können demnach niemals die Sinne von sich aus ein Anlaß zum Irrtum, also zu naturwidrigem Verhalten des Hegemonikon werden: die Vernunft ist es, welche auch die Sinne beherrscht und gewissermaßen korrigiert, d. h. darüber entscheidet, ob dieselben zu normaler [und alsdann selbstverständlich wahrer] Auffassung befähigt waren oder nicht [1])." Auch der falsche Sinnenschein, das „sensibus falsa videri", die falschen Bilder, die die Sinne uns darbieten, haben ihre Ursache gleichfalls „nicht etwa in einer natürlichen Unzulänglichkeit derselben, sondern in gewissen äußeren oder außerordentlichen Umständen, welche die Sinne in ihrer Tätigkeit hindern, welche aber eben auch von der Vernunft als Hemmnisse der Sinnesauffassung erkannt werden können" [2]).



Es gibt kein besseres Mittel, um sich davon zu überzeugen, daß die Stoiker nicht etwa — wie man zu glauben geneigt sein könnte — durch die Tatsache der Sinnestäuschung zur Annahme eines subjektivistischen Wahrheitsbegriffs sich bekehrten, als daß man die Folgerungen vergleicht, die die Stoiker einerseits und die Skeptiker anderseits aus jener Tatsache zogen. Die Skeptiker verwandten den Hinweis auf die Sinnestäuschungen, z. B. auf das im Wasser gebrochen erscheinende Ruder, um die stoische Erkenntnislehre im allgemeinen und die stoische Wahrheitslehre im besonderen zu bekämpfen. „Die Stoiker aber eigneten sich dieselben [sc. diese Beispiele von sogenannter »Sinnestäuschung«] ruhig an, ohne ihren Glauben an die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntnis des Wirklichen [und an die Wahrnehmung als Wahrheitskriterium] aufzugeben. Der Stoiker sagt: das ins Wasser eingetauchte Ruder erscheint dem Auge allerdings als gebrochen, aber das Wasser ist nicht der richtige Ort für die normale Tätigkeit der ὅρασις. Der

[1]) Bonhöffer, a. a. O. S. 132.
[2]) Ders. ebenda.

Skeptiker aber sagt: Wenn das Ruder im Wasser uns anders erscheint als außerhalb desselben, so können wir überhaupt niemals sagen, wie es [wirklich] ist, ob krumm oder gerade [1])." Der Unterschied ist höchst charakteristisch! Hier — bei den Skeptikern — werden die skeptischen Folgerungen in voller Tragweite gezogen, die von vornherein in jeder subjektivistischen Wahrheitsauffassung angelegt sind. Da all unsere Erkenntnisse relativ, weil subjektiv sind, und das Postulat einer objektiven Wirklichkeitserkenntnis schlechterdings unerfüllbar ist — wie speziell die Sinnestäuschungen beweisen —, so müssen wir grundsätzlich an der Möglichkeit wahrer Erkenntnisse zweifeln. Dort — bei den Stoikern — gerade der entgegengesetzte Standpunkt! Die Sinnestäuschungen begründen keinerlei grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit wahrer Erkenntnisse. Der objektivistische Wahrheitsbegriff und das Postulat objektiver Wirklichkeitserkenntnis werden voll aufrecht erhalten. Der „falsche Sinnenschein" ist eben a u c h durch o b j e k t i v e Gründe, durch einen „falschen Ort" des Sinnendings oder ein sonstiges äußeres, objektives „impedimentum (ἔνστημα)" der Wahrnehmung bedingt. Nach Beseitigung dieses impedimentum gewinnt die Sinneswahrnehmung sofort die objektive Wahrheit, die ihr natürlich und wesentlich ist, und derentwegen sie mit Fug und Recht als Wahrheitskriterium angesehen werden darf.

Wir haben bisher nur von der Katalepsis, also der Erkenntnis, gesprochen. Wir haben gesehen, daß das Zustandekommen der Katalepsis von der Synkatathesis abhängig ist. Diese letztere muß zu einer einfachen Vorstellung (φαντασία) hinzutreten, wenn anders uns diese Vorstellung eine Erkenntnis verschaffen soll. Nun gibt es aber verschiedene A r t e n von Vorstellungen, so daß sich sofort die Frage erhebt: Ist die Art der Vorstellung für das Zustandekommen der Katalepsis ohne Bedeutung? Das heißt: Verwandelt der Hinzutritt der Synkatathesis Vorstellungen von j e d e r b e l i e b i g e n Art in Erkenntnisse? Wir werden sehen, daß die Art und Weise, in der die Stoiker diese Frage beantworten, uns ein weiteres erhebliches Stück vom sensualistischen Objektivismus ab- und zum rationalistischen Objektivismus hinführen wird.

[1]) Bonhöffer, a. a. O. S. 132.



An sich kann die Synkatathesis zu jeder beliebigen Art von Vorstellung hinzutreten. Auch die Vorstellungen im Traume, im Rausche, in Fieberzuständen, ja im Wahnsinn sind hiervon nicht ausgenommen. Trotzdem wird niemand diese Vorstellungen „Erkenntnisse" nennen wollen. Es zeigt sich also, daß wir an die Vorstellungen, die durch den Hinzutritt der Synkatathesis zu wirklichen Erkenntnissen erhoben werden können, gewisse Ansprüche stellen müssen. Die Stoiker nennen nun die Vorstellungen, die diese Ansprüche erfüllen, k a t a l e p t i s c h e V o r s t e l l u n g e n (φαντασίαι καταληπτικαί), weil nur sie allein zur Katalepsis (κατάληψις) führen können. Zur „comprehensio" führt eben nur die „phantasia comprehendibilis". Die kataleptische Vorstellung hat einen doppelten Gegensatz, einmal die akataleptische Vorstellung, d. i. diejenige, deren möglicher Erkenntniswert gleich Null ist. Tritt zu dieser die Synkatathesis hinzu, so gewinne ich keine Erkenntnis, sondern nur eine „Meinung" (δόξα). Zweitens steht die kataleptische Vorstellung, insofern sie eine „wahre" Vorstellung ist [1]) (φαντασία ἀληθής), im Gegensatze zur unwahren Vorstellung (ψευδὴς φαντασία), deren Erkenntniswert noch unter Null, also ein negativer ist, insofern sie uns nicht nur nicht zur wahren Erkenntnis hinführt, sondern sogar noch von dieser abführt. Tritt zu einer solchen unwahren Vorstellung die Synkatathesis hinzu, so entsteht die Täuschung (ἀπάτη).

Da also das Zustandekommen der Katalepsis an der kataleptischen Vorstellung hängt, so ist das Problem der Wahrheit zurückgeschoben auf die Fragen: Worin besteht die kataleptische Vorstellung, und inwiefern kann sie als Wahrheitskriterium angesehen werden?

Die erste dieser beiden Fragen beantworten die Stoiker in einer Weise, die ihren O b j e k t i v i s m u s im Wahrheitsproblem mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit offenbart. Ist die Vorstellung, ganz allgemein genommen, ein „Abdruck" in der Seele (τύπωσις ἐν ψυχῇ), so ist die kataleptische Vorstellung im besonderen

[1]) Auch nicht-kataleptische Vorstellungen, wie z. B. die eines Wahnsinnigen, können gelegentlich wahr, d. h. mit ihrem Gegenstand übereinstimmend sein. Diese Übereinstimmung ist dann aber nur eine zufällige und ohne wirklichen Erkenntniswert. Vgl. Bonhöffer, a. a. O. S. 162.

ein solcher Abdruck, welcher im höchsten und vollkommensten Grade sein Objekt „nachbildet“, weil er — wie ein wirklich genauer und getreuer Siegelabdruck — *sämtliche* Merkmale und Eigentümlichkeiten (ἰδιώματα) des vorgestellten, wirklichen Sinnendinges nachbildet. Hier haben wir also den extremen, und zwar *sensualistischen* Realismus und Objektivismus, wie er in der sogenannten „Urbild-Abbild-Hypothese“ steckt, in reinster Ausprägung! Der Inhalt der kataleptischen Vorstellung ist nicht nur die Wirkung des vorgestellten Dinges, sondern er stimmt mit diesem auch inhaltlich so genau überein, wie ein getreues Abbild mit seinem Urbild; und in eben dieser Übereinstimmung beruht die Wahrheit der kataleptischen Vorstellung.

Wenden wir uns nun der zweiten Frage zu, der nach der Bedeutung der kataleptischen Vorstellung als Wahrheitskriterium, so finden wir, daß die Stoiker hier keineswegs die *sensualistische* Tendenz des Objektivismus in gleicher Strenge aufrechterhalten, sondern mehr und mehr einer *rationalistischen* Auffassung Raum geben.

Wir haben bisher nur die streng sensualistische Auffassung kennen gelernt, nach der die Aisthesis alleiniges Wahrheitskriterium ist. Wenn es aber kein anderes Kriterium gibt, als die Wahrnehmung, so kann die kataleptische Vorstellung ebenfalls nur dann Kriterium sein, wenn sie ausschließlich und vollständig in das Gebiet der Aisthesis fällt, also wenn sie lediglich *Wahrnehmungsvorstellung* ist. Nun ist es aber sicher, daß die Stoiker auch kataleptische Vorstellungen angenommen haben, die *nicht* aus der Aisthesis, sondern aus der *Vernunft* stammen. In der stoischen Philosophie spielt der Begriff der „naturgemäßen Vernunft“ (des ὀρθὸς λόγος) eine grundlegende Rolle. Sie bezeichnet es als die letzte und höchste Aufgabe der gesamten Philosophie, die Vernunft, den Logos, auszubilden, d. h. ihn ὀρθός = recht, naturgemäß zu machen. Diese naturgemäße Vernunft vermag aber gleichfalls kataleptische Vorstellungen zu entwickeln. „Es ist ... gar kein Zweifel, daß sie (sc. die Stoiker) den durch den ὀρθὸς λόγος auf apodeiktischem Wege zustande gebrachten Vorstellungen das καταληπτικόν in gleichem Maße zuerkannt haben, wie den normalen Sinneswahrnehmungen. Warum sollte nicht auch den Erzeugnissen des ὀρθὸς λόγος eine unmittelbare Überzeugungskraft innewohnen, da doch die Stoiker den λόγος als Erkenntnismittel der αἴσθησις mindestens gleichwertig und ebenbürtig geachtet haben? [1])“ Es gibt also kataleptische Vorstellungen, die aus dem Logos stammen, *gedankliche* Vorstellungen, die mit mindestens dem gleichen Rechte als Wahrheitskriterium angesehen werden dürfen, wie die kataleptischen Wahrnehmungsvorstellungen. Wir müssen also voneinander unterscheiden: 1. die aus den Sinnen stammenden, ihr Geltungsbewußtsein (συγκατάθεσις) unmittelbar mit sich führenden, kataleptischen Vorstellungen und 2. die von der „naturgemäßen Vernunft“ (ὀρθὸς λόγος) gewirkten kataleptischen Vorstellungen. Dieser Unterscheidung entspricht die des Wahrheitskriteriums; es gibt ein solches in einem doppelten Sinne: 1. *empirisches Wahrheitskriterium*, auf dem Gebiete der Aisthesis und für Sinnendinge (αἰσθητά) geltend, 2. *rationales Wahrheitskriterium*, auf dem Gebiete des Logos und für Vernunftdinge (νοητά) geltend.



Mit der Anerkennung des rationalen Wahrheitskriteriums ist der zweite, nunmehr entscheidende, Schritt vom sensualistischen zum rationalistischen Objektivismus der Wahrheitslehre getan.

Das Gebiet, innerhalb dessen dieses rationale Kriterium gilt, gewinnt immer mehr an Ausdehnung und Bedeutung.

Diese Erweiterung wird auf drei verschiedenen Wegen gewonnen: 1. durch möglichst weite Fassung der Leistungen, die man den aus dem Logos stammenden gedanklichen, kataleptischen Vorstellungen zutraut; 2. durch Rationalisierung des ursprünglich sensualistischen Begriffes der Katalepsis; 3. durch Einführung des Begriffes der *Prolepsis*, der „vor-anschaulichen“ Erkenntnis (cognitio *ante* percepta) als einer besonderen, *nur* dem rationalen und gar nicht dem empirisch-sensualen Wahrheitskriterium unterworfenen Erkenntnisart.

1. Die vom Verstande gewirkten kataleptischen Vorstellungen werden in das Gebiet der *Logik* hineingezogen. Sie sind das Mittel der zur empirischen Erkenntnis in Gegensatz tretenden logischen Erkenntnis. Diese logische Erkenntnis kann sich auf reine Gedankengebilde richten, wie sie der rationalistische Realismus

[1]) Bonhöffer, a. a. O. S. 229.

annimmt. Solche Gedankengebilde sind z. B. die ethischen und ästhetischen Qualitäten, das Gute und das Schöne usw. Das vollkommenste Verfahren auf dem Gebiete der logischen Erkenntnis ist der Beweis. Dieser aber operiert ausschließlich mit (gedanklich-) kataleptischen Vorstellungen. Der Beweis (ἀπόδειξις) läßt sich geradezu definieren als das aus der kataleptischen Vorstellung gewonnene Geltungsbewußtsein (καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις). Die gesamten, zur Gewinnung logischer Erkenntnisse vom Denkvermögen (διάνοια) verrichteten Leistungen werden also vermittelst (gedanklich-)kataleptischer Vorstellungen vollzogen.

2. Die Katalepsis war die höchste Stufe der aus dem Wahrnehmungsmaterial zu gewinnenden Erkenntnis. Sie entsteht, wenn zu der kataleptischen Wahrnehmungsvorstellung die συγκατάθεσις hinzutritt. Sie war aber ursprünglich zugleich auch die höchste mögliche Erkenntnisstufe überhaupt. Das kann sie aber nicht mehr bleiben, sobald neben die kataleptische Wahrnehmungsvorstellung die kataleptische gedankliche Vorstellung, neben das sensuale das rationale Wahrheitskriterium getreten ist. Es muß jetzt eine höchste, über die gewöhnliche Katalepsis sich emporhebende Erkenntnisform angenommen werden, die den Forderungen der rationalistischen Vorstellungsweise und des rationalistischen Kriteriums gerecht wird. Es muß eine rationale, gedankliche, dialektische Durchbildung der Katalepsis geben, durch welche dieselbe erst den Forderungen gerecht wird, die der rationalistische Objektivismus in der Wahrheitslehre an die höchste, im eigentlichsten Sinne wahre Erkenntnis stellt.

In diesem Sinne sprechen die Stoiker von einer dialektisch durchgebildeten und dadurch erst völlig sicher gewordenen Katalepsis (κατάληψις ἀσφαλής) und nennen sie Episteme.

Durch diesen rationalistischen Begriff der Episteme gewinnen die Stoiker Anschluß an den klassischen Rationalismus der Blüteperiode der griechischen Philosophie. Auch für die Stoa gewinnt als Aufgabe der Philosophie — neben der Ausbildung des Logos zum ὀρθὸς λόγος — die Erwerbung des rechten Wissens, der Episteme (κτῆσις ἐπιστήμης), eine gewisse Bedeutung, wie sie Plato in seinem „Euthydemos" gelehrt hatte. Das Thema des platonischen „Theätet": „Worin besteht das rechte Wissen?" (τί ἐστι ἐπιστήμη), dieses Fundamentalproblem der ganzen sokratisch-platonisch-aristotelischen Philosophie, tritt nun auch in den geistigen Gesichtskreis der Stoiker ein. Sie behandeln diese Frage in ihrer besonderen Weise. Mit dem bisherigen begrifflichen Rüstzeuge freilich vermögen sie keine restlos befriedigende Antwort auf diese Frage und auf die mit ihr zusammenhängenden Probleme zu geben. Aber die Stoiker gelangen zu einem weiteren Hilfsbegriff für die Behandlung des Wahrheitsproblems durch folgende Argumentation: Die Episteme ist die durch dialektische Durchbildung völlig sicher gewordene Katalepsis. Die dialektische Durchbildung aber ist eine Funktion der Vernunft. Diese muß also von sich aus und in sich selbst Kräfte besitzen, die nicht nur in ihrer Entstehung von Aisthesis und Katalepsis, von allen empirischen Erkenntnisformen, unabhängig sind, sondern auch einen überempirischen Erkenntniswert besitzen. Denn die empirische Erkenntnis soll ja ihrerseits erst dadurch, daß sie von jenen Kräften ergriffen und durchgebildet wird, ihren höchsten Erkenntniswert als Episteme gewinnen.

3. Es ist die Prolepsis (πρόληψις), welche, als dieses überempirische Erkenntnisvermögen, den Rationalismus der stoischen Erkenntnislehre vollendet. Fürchteten wir nicht, zu einem Hineinkonstruieren Kant'scher Gedankengänge in die stoische Philosophie Anlaß zu geben, so würden wir die Prolepseis als den Inbegriff der apriorischen Erkenntnisfaktoren bezeichnen. Sie sind „die Begriffe, welche vermöge der ursprünglich gleichen Organisation unseres Geistes von allen gleichmäßig an jede Erfahrung herangebracht werden" (Bonhöffer). Die Prolepseis sind „eingeboren" (ἔμφυτοι). Die Stoiker huldigen also in der Prolepsislehre jenem Rationalismus im engeren und strengeren Sinne, der sich nicht mit der allgemeinen rationalistischen Überzeugung begnügt, daß die ratio imstande sei, die reale Wirklichkeit ihrem Wesen nach in wahren Erkenntnissen zu erfassen, sondern darüber hinaus noch annimmt, daß die ratio diese höchsten Erkenntnisse lediglich aus sich selbst schöpfe.

Wir wissen, welch' große philosophiegeschichtliche Bedeutung auch dieser Rationalismus im engeren Sinne gewonnen hat. Er nimmt seine, mit dem Rationalismus im weiteren Sinne nicht immer

parallel verlaufende, historische Entwicklung durch die Jahrhunderte hindurch bis etwa zu den „Nouveaux essais sur l'entendement humain" des Leibniz hin. Denn diese erkenntnistheoretische Hauptschrift des Begründers der neuzeitlichen deutschen Philosophie bedeutet eine großzügige Auseinandersetzung des überlieferten Rationalismus im engern Sinne mit dem ihm entgegenstehenden Empirismus im engern Sinne, der, wie John Locke in seinem „Essay concerning Human Understanding", alle „eingeborenen Ideen" leugnet.

Wenn aber die Prolepseis auch natürliche und eingeborene Besitztümer unseres Geistes sind, so sind sie darum doch nicht gleich von vornherein fertig ausgebildet in uns vorhanden. Sie bedürfen vielmehr einer Entwicklung aus primitivem zu vollendetem Zustande. Die Stoiker sind also Anhänger jener allein haltbaren und verständigen Form des Nativismus, die das „Eingeborene" keineswegs mit dem der Entwicklung weder Fähigen noch Bedürftigen gleichsetzt, sondern mit einer ursprünglichen und elementaren Disposition zur Entwicklung gewisser geistiger Fertigkeiten. Es gibt primitive und entwickelte Prolepseis. Wodurch aber wird die Entwicklung der Prolepseis bewirkt? Welches ist deren Agens? In der Antwort auf diese Frage zeigt sich von neuem eine rationalistische Wendung der stoischen Erkenntnislehre. Der Logos nämlich ist es vor allem, der diese Entwicklung bewirken kann. Es ist die Aufgabe des Menschen, die primitive Prolepsis durch Denken zu üben und auszubilden. Die auf diesem Wege zur Entfaltung gebrachte Prolepsis ist dann das höchste — und zwar rationale — Kriterium der Wahrheit. Hier bringen also die Stoiker auch eine Art erkenntnistheoretischer Begründung bei, für jenen Primat des rationalen Wahrheitskriteriums über das empirische, den sie schon wegen der wesentlich ethischen Richtung ihrer ganzen Philosophie nicht entbehren konnten. Denn die ethischen Qualitäten, das Gute, das Böse usw., sind rational-reale Wirklichkeiten (νοητά), und die Wahrheit ethischer Erkenntnisse kann also nur in ihrer Übereinstimmung mit diesen rational-realen Wirklichkeiten (im Sinne des rationalistischen Objektivismus) bestehen. Als Prüfstein einer solchen rationalen Wahrheit kann aber selbstverständlich auch nur ein rationales Kriterium in Frage kommen. Daß diesen wahren, mit den ethischen νοητά übereinstimmenden Erkenntnissen überdies auch (mit Kant zu reden) „nichts Empirisches beigemischt ist", daß sie „reine Vernunftwahrheiten" sind, die aus „cognitiones ante percepta", aus apriorischen Begriffen bestehen, bedeutet die radikalste Wendung im Rationalismus der stoischen Wahrheitslehre, ja im Rationalismus der stoischen Erkenntnislehre überhaupt.



Wir sahen, daß die Prolepsis, im Sinne eines wohlverstandenen Nativismus, als eine eingeborene geistige Disposition angesehen werden kann, die durch den Logos auf rein rationalem Wege zur Entwicklung und, ohne alle Erfahrungshilfe, zum Bewußtsein gebracht werden kann. Sollte aber der Logos allein zur Herbeiführung dieser Entwicklung imstande sein? Das vorzüglichste Mittel hierzu ist er sicherlich! Bringt er doch u. A. die im System der stoischen Philosophie wichtigsten Grundbegriffe, die ethischen, zur Entwicklung. Zu behaupten, daß er auch das einzige Mittel sei, hieße einen totalen Rationalismus lehren. Die Stoiker vertreten aber einen Rationalismus, der zwar, wie wir sahen, gelegentlich radikal sein kann (im Gegensatze zum gemäßigten Rationalismus), der aber stets partial bleibt, indem neben den rationalistischen Tendenzen stets auch sensualistische herlaufen. Auch in der Prolepsis-Lehre dürfen wir also keinen totalen, sondern nur einen partialen Rationalismus erwarten. In der Tat machten auch die Stoiker auf diesem Gebiete dem Empirismus und Sensualismus eine Konzession durch Einschränkung ihres Rationalismus, zwar nicht dem Grade, aber doch der Ausdehnung nach. Sie erkannten nämlich an, daß die eingeborenen Dispositionen (außer durch den λόγος) auch durch die Erfahrung zum Bewußtsein gebracht werden können. Die so gewonnenen Begriffe sind die „Gemeinbegriffe" im engeren Sinne, die notiones communes, die κοιναὶ ἔννοιαι.

Der Begriff der κοιναὶ ἔννοιαι ist einer der wichtigsten und schwierigsten Begriffe der gesamten stoischen Erkenntnislehre und sicherlich ihre in philosophiegeschichtlicher Hinsicht bedeutsamste und folgenreichste Schöpfung. Die ἔννοια κοινή ist mit der Prolepsis auf engste verwandt. Man kann sogar die Prolepsis im engeren Sinne als eine Art der ἔννοια bezeichnen, nämlich eine ἔννοια φυσική. Selbstverständlich ist, „daß die ἔννοια κοινή auch als

Wahrheitskriterium angesehen werden kann. Vereinigt sie doch gleichsam in sich die beiden möglichen Arten des Kriteriums, die empiristisch-sensualistische und die rationalistische Art. Da nämlich die κοιναὶ ἔννοιαι durch die Erfahrung entwickelt werden, so gewinnen sie dadurch zunächst den ganzen Wahrheitswert, der aus der Sinneswahrnehmung (welche ja ihre Synkatathesis unmittelbar mit sich führt) in die auf ihrer Grundlage sich aufbauende Erfahrung hineinfließt. Da ferner die Dispositionen der κοιναὶ ἔννοιαι eingeboren sind, so können sie weiterhin auch den Wahrheitswert für sich beanspruchen, den der (spätere) Rationalismus im engeren Sinne den „eingeborenen Ideen" beilegt.

In der Geschichte der Philosophie sind diese beiden Seiten des stoischen Begriffes gleich sehr entwickelt worden.

Schon die Scholastiker berufen sich gern auf die Tatsache, daß die Erfahrung aus gewissen eingeborenen Dispositionen bei allen Menschen in gleicher Weise bestimmte „notiones communes" oder „notitiae communes" religiösen Inhaltes entwickle. Die vorzüglichste unter diesen „notiones" ist die Gottesvorstellung. Auf die Übereinstimmung aller Menschen hinsichtlich dieser bei ihnen allen in gleicher Weise zum Bewußtsein gelangten Vorstellung stützen die Scholastiker ihren Gottesbeweis e consensu universali oder e consensu gentium. Die aufklärerische Religionsphilosophie späterer Zeiten, insbesondere der englische Deismus des 17. Jahrhunderts, greift diesen in der Stoa wurzelnden Gedanken auf und gestaltet ihn im Sinne jener eigentümlichen Verquickung naturalistischer und rationalistischer Tendenzen um, die den Deismus kennzeichnet.

Auf der andern Seite stützt sich die gesamte Entwicklung des Rationalismus im engeren Sinne auf die rationalistische Wendung der stoischen Lehre von den κοιναὶ ἔννοιαι. Das in den „Gemeinbegriffen" steckende rationale Wahrheitskriterium wird zum „lumen naturale", das uns in den eingeborenen Ideen leuchtet. Und dieses lumen naturale ist zugleich ein „lumen rationale", weil es aus der Vernunft entspringt und durch die Vernunft zur Entwicklung gebracht wird. So tritt es bei dem Scholastiker dem „lumen supranationale" der Offenbarung — nicht sowohl entgegen als vielmehr — zur Seite. Descartes erneuert nur einen scholastischen Gedanken, wenn er von den eingeborenen Ideen behauptet, daß sie „lumine naturali certissimae" seien. Für Spinoza, für Leibniz und noch für manche anderen, späteren rationalistischen Philosophen gewinnt die philosophiegeschichtliche Entwicklung dieser zuletzt auf die stoischen κοιναὶ ἔννοιαι zurückführenden Begriffe eine nicht geringe Bedeutung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung, welche sich die Darstellung dieser Entwicklung zum Ziele setzte, hätte eine zwar schwierige, aber höchst interessante und verdienstvolle Aufgabe.



---

## 9. Kapitel.

## Epikurs „Kanonik".

Das philosophische Interesse Epikurs und der Epikureer war bekanntlich in noch ausgeprägterem Maße als das der Stoiker von praktisch-ethischen Fragen beherrscht. Der Philosoph des Gartens, der „zu Athen Freunden und Schülern die frohe Botschaft kündete, daß der Mensch ein Recht habe, glücklich zu sein, und daß es zu den Pflichten eines klugen Mannes gehöre, dieses Recht sein eigen zu machen" (Gleichen-Rußwurm), hatte nur geringen und nur mittelbaren Anlaß, sich um erkenntnistheoretische Probleme zu kümmern. Noch stärker als die Stoiker beschnitten die Epikureer die propädeutische Wissenschaft der Philosophie, die Logik. Ihnen daraus einen Vorwurf zu machen — wie es schon Cicero tat — ist unbillig. Denn ihre Philosophie verfolgte von Grund aus andere Ziele, als die der großen griechischen Klassiker der Metaphysik. Nur für diese klassische, rationalistisch und metaphysisch gerichtete Philosophie gilt die aristotelische Forderung, sich vor Beginn des Studiums der Metaphysik gründliche logische Kenntnisse zu erwerben. Das, was bei Epikur von der Logik übriggeblieben ist, kann nicht — will aber auch gar nicht — mit der gewaltigen Leistung des Stagiriten auf diesem Gebiete wetteifern. Die Epikur'sche „Kanonik" stellt sich keine andere Aufgabe als die, das Verlangen der Wissenschaft, d. h. im wesentlichen der „Physik", nach einer allgemeingültigen Regel alles Erkennens und Erklärens zu

befriedigen. So beschränkt sie sich darauf, die Normen der Erkenntnis und die Prüfungsmittel der Wahrheit zu lehren.

Die Naturlehre des Epikur stimmt im wesentlichen mit der des Demokrit überein. Nur *eine* Abweichung ist für unseren Problemzusammenhang von grundlegender Bedeutung: die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften wird aufgegeben. Damit fällt der Anlaß für eine teilweise Umbildung des Wirklichkeitsbegriffes im Sinne des Idealismus fort. Während für Demokrit die Wirklichkeit der sekundären Qualitäten nur eine ideale und allein die Wirklichkeit der primären Qualitäten — der Atome und des leeren Raumes — eine reale war, ist für Epikur *alles* Wirkliche real-wirklich. Sein Wirklichkeitsbegriff ist der des naiven, und zwar sensualistischen, Realismus. Er macht sich die influxus physicus-Hypothese, die der naive Realismus, wie wir wiederholt sahen, als Hilfshypothese nicht entbehren kann, ihrem vollen Umfange nach zu eigen. Materielle Ausflüsse, Bilder, Eidola ganz im Sinne Demokrits vermitteln auch nach Epikur die Wahrnehmungserkenntnis. Diese, von der Oberfläche der Sinnendinge ausgehenden, Bildchen treten in unsere Erkenntnisorgane — Sinnesorgane und Verstand — ein und rufen in ihnen die Erkenntnisinhalte hervor. So wird es möglich, daß diese Erkenntnisinhalte nicht nur die *Wirkungen* der sinnlichen Außenweltdinge, sondern ihnen auch inhaltlich völlig gleich sind. Aus diesem naiven sensualistischen Realismus im Wirklichkeitsbegriff folgt dann auch ohne weiteres ein naiv sensualistischer Objektivismus im Wahrheitsbegriff: die Wahrheit unserer Erkenntnisse besteht in ihrer inhaltlichen Gleichheit mit dem Sinnending; und diese Gleichheit muß nach der Art des Zustandekommens des Erkenntnisinhaltes (durch influxus physicus) als etwas Selbstverständliches erscheinen. Sind nur die *objektiven* Bedingungen für einen vollständigen und ungehinderten, normalen Zufluß der Eidola erfüllt, dann *muß* die auf Grund dieses Zuflusses entstehende Erkenntnis notwendig wahr sein.

Es kann nun freilich sein, daß ein objektives Hindernis vorliegt. Die Sinnesobjekte können zu klein oder zu weit entfernt sein, um einen Ausfluß von Bildern zu liefern, der genügend stark bezw. genügend weitreichend wäre, um das Subjekt zu affizieren. Dann



bleiben die betreffenden Sinnendinge unwahrgenommen, unerkannt (ἄδηλα). Wir werden weiter unten sehen, daß durch diese ἄδηλα eine objektivistische Wahrheitsauffassung keineswegs grundsätzlich unmöglich gemacht ist. Zunächst ist festzuhalten, daß objektive Hindernisse — und *nur* solche — die Sinne an der Erfüllung der Aufgabe der Wahrheitserkenntnis hindern können. Dieses Zugeständnis macht aber vor allem eine realistische Wirklichkeits- und eine objektivistische Wahrheitslehre keineswegs grundsätzlich unmöglich. Bei den Epikureern so wenig wie bei den Stoikern, die ja gleichfalls die Möglichkeit anerkannten, daß ein impedimentum (ἔνστημα) der richtigen Sinnesauffassung im Wege stehen könne, z. B. wenn — wie bei der Sinnestäuschung des im Wasser gekrümmt erscheinenden Stabes — der wahrzunehmende Sinnesgegenstand sich nicht an dem für die normale Sinnestätigkeit erforderlichen richtigen Ort (τόπος) befindet.

Wie stark die Befangenheit Epikurs in den naiv-realistischen Anschauungen war, können wir an seinen fast krampfhaft zu nennenden Versuchen erkennen, diese Anschauungen auch da aufrechtzuerhalten, wo der gesunde Menschenverstand und einfachste psychologische Erfahrungen *gegen* sie zu sprechen scheinen. Das ist z. B. der Fall bei der Wahrnehmungserkenntnis durch den Gesichtssinn. Um nämlich mit absoluter Sicherheit festzustellen, daß ein wahrgenommenes Sinnending auch tatsächlich so ist, wie es zu sein scheint, um also die Möglichkeit irgendwelcher täuschenden, objektiven Hindernisse der Wahrnehmung vollständig auszuschalten, dazu muß eine im buchstäblichen Sinne „handgreifliche" Erfassung des Wahrnehmungsdinges gefordert werden, bei der sich kein störendes Medium zwischen das den Wahrnehmungseindruck aufnehmende Sinnesorgan und das Sinnending drängen kann. Diese Forderung ist aber nur beim Tastsinn erfüllt, wo ein unmittelbares Auflegen der Hände auf das Sinnending (manus imponere, χεῖρας ἐπιβάλλειν) möglich ist. Das Sehen dagegen kann nun, wenn auch nur im bildlichen Sinne, ein „Tasten" in die Ferne genannt werden. Hier können wir davon sprechen, daß wir „oculos rebus quasi imponimus". Wenn wir feinere und kleinere Gegenstände zu schauen uns bemühen, dann streben unsere Augen gleichsam auf den Gegenstand los und treffen Vorkehrungen, ihn zu er-

fassen; und nur hierdurch gelingt es, genauer zu sehen [1]). Diesen ganzen Vorgang nennen die Epikureer ἐπιβολή, ein „Sich-Darauf-werfen" gleichsam des Auges auf das sichtbare Sinnending. Daß sie diese etwas künstliche und nur mit einem Bild, einem Vergleich arbeitende Erklärung nicht scheuen, zeigt, wie stark ihr unbewußtes und unwillkürliches Streben nach Aufrechterhaltung der naiv-realistischen Anschauungsweise vom Verhältnis des Wahrnehmungsinhaltes zu seinem außerbewußten Gegenstande war.

Entsprechend diesem naiven und sensualistischen Realismus in der Auffassung des Wirklichkeitsbegriffes finden wir auch im Wahrheitsbegriff der Epikureer in ausgesprochener und typischer Form den naiven sensualistischen Objektivismus ausgeprägt. Über die epikureische Lehre vom Kriterium der Wahrheit äußert sich Zeller folgendermaßen: „Epikur betrachtet in der Kanonik als das Kriterium der Wahrheit in theoretischer Beziehung die Wahrnehmung, in praktischer das Gefühl der Lust und Unlust. Die Wahrnehmung ist das Augenscheinliche (ἐνάργεια), was immer wahr ist; an ihr können wir nicht zweifeln, ohne mit dem Wissen auch das Handeln unmöglich zu machen; und auch die Sinnestäuschungen beweisen nichts dagegen, denn der Fehler liegt bei ihnen nicht an der Wahrnehmung, sondern am Urteil: das Bild, das wir zu sehen glaubten, hat unsere Seele wirklich berührt, wir haben nur nicht das Recht zu der Annahme, daß ihm ein Gegenstand entspreche, oder daß es diesen vollständig wiedergebe. Aus den Wahrnehmungen entstehen Begriffe (πρόληψις), indem sich das, was man wiederholt wahrgenommen hat, der Erinnerung einprägt. Da diese Begriffe sich auf frühere Wahrnehmungen beziehen, sind auch sie immer wahr; es können daher neben den Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) und Gefühlen (πάθη) auch die Begriffe zu den Kriterien gerechnet werden. Und da die Phantasievorstellungen [φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας] nach Epikur gleichfalls durch die Einwirkung objektiver, der Seele gegenwärtiger Bilder entstehen, werden auch diese unter sie [sc. unter die Wahrheitskriterien] auf-

[1]) Vgl. Lucret. de rer. nat. IV, 807 ff.
nonne vides oculos etiam, cum tenuia quae sunt
cernere coeperunt, contendere se atque parare,
nec sine eo fieri posse ut cernamus acute?



genommen [1])." Nach dieser Darstellung muß es so scheinen, als ob die Naivität des Objektivismus der Epikureer mehr als Naivität, nämlich völlige Kritiklosigkeit gewesen sei. Wahl- und planlos scheinen sie danach im Grunde alle möglichen Formen menschlicher Bewußtseinsbetätigung als Wahrheitskriterien anerkannt zu haben. Man könnte danach die Skeptiker verstehen, wenn sie zu solch blindgläubigen Leuten in scharfen Gegensatz traten. Aber man müßte sich freilich wundern, daß sie dabei die völlige Kritiklosigkeit ihrer Gegner dem Wahrheitskriterium gegenüber nicht stärker, als dies tatsächlich geschehen ist, an den Pranger gestellt haben.

Mit der Zeller'schen Auffassung stimmen die meisten neueren Darstellungen der Geschichte der griechischen Philosophie insofern überein, als sie behaupten, Epikur habe in seiner Kanonik drei Wahrheitskriterien aufgestellt: αἴσθησις, πρόληψις und πάθη; seine Schüler hätten dann noch die φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας hinzugefügt. Diese Darstellung ist gewiß an sich nicht falsch, und sie stimmt ja auch mit dem Wortlaute dessen, was uns von Diogenes Laertius (X, 31) berichtet wird, völlig überein. Aber sie ist doch geneigt, uns die Wahrheitslehre Epikurs in falschem Lichte erscheinen zu lassen, wenn wir die Angaben des Diogenes Laertius nicht ergänzen durch Beantwortung der Frage: In welchem inneren wechselseitigen Zusammenhange standen denn diese vier zunächst so heterogen erscheinenden Kriterien bei Epikur? Fehlt ein solches inneres Band, dann muß allerdings die epikureische Wahrheitslehre als eine kritiklose Annahme ohne jeden erkenntnistheoretischen Wert erscheinen. Wir haben aber keinen Grund, dem Verfasser der „Kanonik" eine solche Steigerung der objektivistischen Naivität bis zur Kritiklosigkeit zuzutrauen. Mit Recht glaubt daher F. Sandgathe [2]) es als selbstverständlich voraussetzen zu dürfen, „daß alle drei Kriterien (Epikurs) nur aus einem und demselben Grunde und in einem und demselben Sinne wahr sein können. Andernfalls müßte ja auch Epikur für jedes Kriterium einen besonderen Begriff von

[1]) E. Zeller: Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. (6. Aufl. Leipzig 1901, Reisland.) S. 230.

[2]) Die Wahrheit der Kriterien Epikurs. (Bonner Diss., Berlin 1909, Trenkel.) S. 2.

Wahrheit gehabt haben, was unglaublich ist". Eine neuere, wertvolle Arbeit über Epikurs Kanonik von F. Merbach: De Epicuri Canonica, Leipzig, Diss., 1909 zeigt nun, wie die verschiedenen Kriterien Epikurs innerlich zusammenhängen und wie sie alle auf einem und demselben Prinzip, auf einem und demselben Wahrheitsbegriffe beruhen, nämlich dem des sensualistischen Objektivismus. Die Sinneswahrnehmung und nur die Sinneswahrnehmung ist bei Epikur in letzter Linie Wahrheitskriterium. Alle andern, von den Epikureern angeführten, Kriterien sind nur Arten bezw. Teile dieses grundlegenden Prüfungsmittels des Wahren und des Falschen: sensuum auctoritas utique servanda est!

Daß überhaupt Arten oder Teile der Sinneswahrnehmung als Wahrheitskriterien angeführt werden können, liegt daran, daß schon die gewöhnliche Sinneswahrnehmung kein einfacher Bewußtseinsprozeß ist, sondern ein zusammengesetzter, bei dem die psychologische Begriffsbildung, auf Grund des psychologischen Tatsachenmaterials, verschiedene Komponenten in abstracto zu unterscheiden und zu trennen imstande ist. Die grundlegende Unterscheidung ist — in der Terminologie der modernen Psychologie ausgedrückt — die zwischen der perzeptiven (Reiz-)Komponente und der apperzeptiven Komponente der Wahrnehmung. Danach können wir im Sinne Epikurs sagen: Die Sinneswahrnehmung ist zwar das alleinige Wahrheitskriterium; aber sie ist es in jeder ihrer Komponenten. Zunächst in ihren perzeptiven Komponenten. Als solche lassen sich angeben:

1. Der Zufluß der Dinge und Vorgänge bezwecks der Bilder von Dingen und Vorgängen aus der realen, sinnlichen Wirklichkeit zu unseren Sinnesorganen. Unsere Sinne tragen uns die „Impressionen" (mit Hume zu sprechen) der Außenweltdinge zu. Diesen Prozeß können wir die Aisthesis im engeren Sinne nennen.

2. Unser rein rezeptives Affiziertwerden durch diesen Zufluß der Bilder. Hieran denkt Epikur, wenn er das sinnliche Erleiden, das sinnliche Affiziertwerden (τὰ πάθη) als Wahrheitskriterium bezeichnet und Lust und Unlust (ἡδονὴ καὶ ἀλγηδών) als erste, elementarste Arten dieses sinnlichen Erleidens (τὰ πρῶτα πάθη) bezeichnet. Man kann daher πάθος hier nicht mit „Gefühl" übersetzen. Denn dieser vieldeutige deutsche Terminus paßt hier ebensowenig wie etwa als Übersetzung von David Humes „impression", obschon die „Impressionen" wie die stoischen πάθη die „Gefühle" — als Zustandserlebnisse der Lust und Unlust — mit umfassen.



Aisthesis im engern Sinne und πάθη bezeichnen nur den perzeptiven Faktor der Sinneswahrnehmung und das Verhalten unserer Rezeptivität bei der Aufnahme der Wahrnehmungseindrücke. Es bleibt noch der apperzeptive Faktor übrig, das Verhalten unserer Spontaneität den Wahrnehmungseindrücken gegenüber. Dieser apperzeptive Faktor macht sich in doppelter Hinsicht geltend:

3. zunächst als „ἐπιβολή". Diese ist der im engeren Sinne apperzeptive Faktor der Wahrnehmung, das Sich-Daraufwerfen des wahrnehmenden Subjektes auf den Wahrnehmungseindruck. Nichts hindert, sich diese Funktion der Aufmerksamkeit, diese „animadversio", durch ein Willensmoment mitbestimmt zu denken, etwa im Sinne von W. Wundts Apperzeptionstheorie. Nun nimmt Epikur aber, ganz im Sinne von Demokrit, an, daß es grundsätzlich ganz dieselben Bilder oder Typen (τύποι) sind, die zu unserem Sinneswahrnehmungsvermögen, z. B. unserer Sehkraft, und auch zu unserem Verstande dringen (εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν, Diog. L. X, 46—48). Das Sich-Hinwenden, die animadversio des wahrnehmenden Subjektes zu den Wahrnehmungseindrücken, geschieht also nicht nur vermittelst der sinnlichen Kräfte, sondern auch vermittelst des Verstandes. Andernfalls kommt keine vernünftige Wahrnehmung zustande, sondern nur eine unvernünftige (αἴσθησις ἄλογος). Man braucht also die Apperzeption des Wahrnehmungseindruckes nicht als ein nur rein sinnliches Erfassen anzusehen, sondern man kann sie mit gutem Recht auch als ein im eigentlichen Sinne geistiges Ergreifen auffassen. Diese Verstandestätigkeit (διάνοια) selbst ist gleichsam die Tätigkeit eines geistigen Sinnes, eines animi sensus. Sie ist es, die die Epikureer meinen, wenn sie von einer φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας sprechen. Man übersetzt daher diesen nicht leicht verständlichen und viel umstrittenen Terminus gewiß nicht zutreffend, wenn man ihn (mit Zeller) einfach mit: „Phantasievorstellung" wiedergibt. Die φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας ist vielmehr das „Sich-

Daraufwerfen" des Geistes auf die durch den Wahrnehmungseindruck entstandene Vorstellung (φαντασία), also kurz: die Apperzeption als Verstandesoperation.

Es versteht sich danach von selbst, daß die φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας kein neues, von der Aisthesis verschiedenes, Wahrheitskriterium bringen kann, da die Gründe und Ursachen der Verstandesapperzeption keine andern sind, als die der rein sinnlichen Funktionen beim Apperzipieren.

4. ferner als πρόληψις. Zeller übersetzt πρόληψις mit „Begriff" und begegnet dem Einwande, daß durch die Bezeichnung des Begriffes als Wahrheitskriterium ein dem Sensualismus der Epikureer fremdes, rationalistisches Element in ihre Wahrheitslehre hineingedeutet werde, durch den Hinweis darauf, daß sich doch alle Begriffe stets auf frühere Wahrnehmungen beziehen und ihren Wahrheitswert also letzthin den Wahrnehmungen verdanken. Dieser Hinweis bietet jedoch keinen befriedigenden Ausweg aus der Schwierigkeit, mit einer ausgesprochen sensualistischen Erkenntnislehre einen rationalistischen Wahrheitsbegriff zu vereinigen. Auf diese Weise — durch die Betonung der „Beziehung" aller Begriffe auf die Wahrnehmung — kann man schließlich jede Art von Rationalismus ohne weiteres wegdeuten und beseitigen, auch jenen extremen Rationalismus, der die konstituierenden Elemente der Begriffe als apriori ansieht; denn auch apriorische Faktoren, reine Verstandesbegriffe (Kategorien), „beziehen" sich ja stets auf frühere Wahrnehmungen (wenn sie auch nicht aus ihnen stammen). Die Zeller'sche Fassung der Prolepsis als Begriff ist also viel zu eng. Überweg übersetzt πρόληψις mit „Vorstellung" und behauptet: „Die Vorstellung ist ein in uns beharrendes, allgemeines Gedächtnisbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perzeptionen eines Objektes (καθολικὴ νόησις μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, Diog. L. X, 33). Sie taucht namentlich bei dem Gebrauch des Wortes, wodurch das betreffende Objekt bezeichnet wird, in uns auf [1])."

Aber auch diese Übersetzung von πρόληψις mit „Vorstellung" ist nicht eben glücklich. Der Überweg'schen Darstellung liegt zwar die grundsätzlich richtige Auffassung der epikureischen Prolepsis-

[1]) Fr. Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. (10. Aufl., herausg. v. K. Praechter, Berlin 1909, Mittler.) S. 273 f.



lehre zugrunde, aber sie ist zu unbestimmt. Wir wollen sie dadurch näher bestimmen, daß wir sagen: Unter Prolepsis verstand Epikur die Gesamtheit der mit der Wahrnehmung in Zusammenhang stehenden Funktionen der assoziativen Reproduktion, sowie die Grundlagen dieser Reproduktion. Wir können dann unterscheiden:

a) eine unselbständige oder apperzeptiv-assoziative Reproduktion. An diese denkt Epikur da, wo er von einem „Erkennen gemäß der Prolepsis" (κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι), von einem „Verstehen der Wahrnehmungseindrücke gemäß der Prolepsis" (κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθεῖν) spricht.

Wir wollen uns das hier vorliegende Problem vom heutigen Standpunkt aus sachlich klarmachen: Das Erkennen auf Grund der Apperzeptionen der Wahrnehmung — so können wir im Sinne der modernen Psychologie sagen — geschieht stets mit Hilfe apperzeptiv-assoziativer Ergänzungen. Die perzeptive oder Reizkomponente verschmilzt in der Wahrnehmungsapperzeption mit einer ihr entsprechenden Residualkomponente. Diese aber ist mit andern residualen Elementen assoziativ verflochten. Alle diese residualen Elemente — Residuen von Bedeutungsinhalten wie von Wortvorstellungen — wirken ergänzend in den Apperzeptionsprozeß hinein und ermöglichen so erst das völlige Erkennen und Verstehen des Wahrnehmungseindruckes.

Auf Grund dieser apperzeptiv-assoziativen Ergänzung werde ich erst, beim „Erkennen gemäß der Prolepsis", — um mit Epikur zu reden — inne, ob z. B. ein vor mir stehendes Etwas, das ich wahrnehme, ein Pferd oder ein Ochse ist [1]). Auch die Möglichkeit des Benennens von Wahrnehmungseindrücken beruht auf der apperzeptiv-assoziativen Ergänzung, da diese auch die zugehörigen Wortvorstellungen apperzeptiv-assoziativ reproduziert. So beruht also auch das eine Benennung ermöglichende Verstehen der Wahrnehmungseindrücke auf der Prolepsis [2]).

b) eine selbständige oder rein assoziative Re-

[1]) Vgl. Diog. L. X, 33 οἷον τὸ πόῤῥω ἑστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς; δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνωκέναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφήν.

[2]) Diog. L., a. a. O. οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες.

produktion. Assoziative Verflechtungszusammenhänge, deren Glieder bei der Wahrnehmungsapperzeption nur unselbständig, d. h. nur von der Residualkomponente der Apperzeption aus, reproduziert werden, können in andern Fällen auch selbständig, d. h. losgelöst von jener Komponente, ohne Zusammenhang mit einer gegenwärtigen Wahrnehmung, wirksam werden. Epikur kennt in diesem Sinne „Ideenassoziationen" und interessiert sich besonders für die Assoziationen zwischen Wortvorstellungen und Bedeutungsinhalten. Die assoziative Reproduktion der einen durch die anderen geschieht gleichfalls auf Grund der Prolepsis. Handelt es sich hierbei auch um einen rein assoziativen Vorgang, so steht derselbe doch mit der Wahrnehmung in Zusammenhang. Epikur betont energisch den Ursprung der Grundlagen aller assoziativen Reproduktion aus Wahrnehmung und Erfahrung. Wir dürfen hier keineswegs an angeborene, apriorische Faktoren glauben, wie die Rationalisten. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß wir dieses rein empirische Zustandekommen der assoziativen Verflechtungen, an das Epikur denkt, am besten bei den Knaben beobachten können: „discunt et rerum nomina et vocabulorum vim [Bedeutung], et utroque conjuncto illud efficitur, quod πρόληψιν appellat Epicurus. Confirmatur deinde connexus assiduo usu adeo, ut quasi inscii eo utamur" [1]). So muß sich die assoziative Verflechtung zwischen Bedeutungsinhalt (Sachvorstellung) und Wortvorstellung durch Erfahrung herausbilden (τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις δεῖ εἰληφέναι). Dann werden folgende beiden Prozesse möglich: erstens das Verstehen: einer Wortvorstellung (Epikur berücksichtigt speziell die akustischen Wortvorstellungen) wird die ihr entsprechende, mit ihr assoziativ verflochtene Sachvorstellung beigelegt; zweitens der hierzu korrelative Prozeß des Benennens: einer Sachvorstellung wird die ihr entsprechende, mit ihr assoziativ verflochtene Wortvorstellung beigelegt.

Auch die Prolepsis kann uns kein neues, von der Wahrnehmung grundsätzlich verschiedenes Wahrheitskriterium bringen, da die Grundlagen und Motive der bei der Prolepsis in Frage kommenden assoziativen Reproduktion stets entweder unmittelbar oder mittelbar mit der Wahrnehmung zusammenhängen: unmittelbar bei der apperzeptiv-assoziativen Reproduktion, wo ein gegenwärtiger Wahrnehmungsbestand den Reproduktionsvorgang auslöst; mittelbar bei der rein assoziativen Reproduktion, deren Grundlagen durch wiederholte Wahrnehmungen erfahrungsmäßig erworben wurden. Assoziative Reproduktionen, die in keinem Zusammenhange mit der Wahrnehmung ständen — etwa solche zwischen apriorischen, eingeborenen Vorstellungselementen — kämen für die Prolepsis nicht in Frage. Ebenso sind die unanschaulichen Vorstellungsverläufe — also das „Denken" im eigentlichen und engeren Sinne — nicht in die Prolepsis eingeschlossen. Die Anerkennung der Prolepsis als Wahrheitskriterium ist also keineswegs ein Zugeständnis an eine rationalistische Wahrheitslehre, zu welcher Ansicht man durch die Überweg'sche Übersetzung des Terminus πρόληψις mit „Begriff" verleitet werden könnte.

[1]) F. Merbach, a. a. O. S. 48.



Zusammenfassend dürfen wir also behaupten, daß alle vier Wahrheitskriterien der Epikureer: αἴσθησις im engern Sinne, πάθη, φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας und πρόληψις, im Sinne des sensualistischen Objektivismus aufzufassen sind. Die Sinneswahrnehmung im weiteren Sinne ist das einzige Wahrheitskriterium!

Abschließend müssen wir uns noch mit einigen Schwierigkeiten und Einwänden auseinandersetzen, die diesem sensualistischen Objektivismus der Epikureer scheinbar entgegenstehen. Zunächst könnte man darauf hinweisen, daß die Sinneswahrnehmungen sicher nicht in allen Fällen den gleichen — und zwar höchsten — Erkenntniswert besitzen. Zwar in den meisten Fällen bereitet uns die Wahrnehmung keine Schwierigkeiten. Wir nehmen wahr, und es besteht hinsichtlich der Übereinstimmung des Wahrnehmungsinhaltes mit dem wahrgenommenen Sinnendinge absolute Evidenz (ἐνάργεια). In andern Fällen jedoch vermögen wir es nicht, diese Evidenz zu erreichen. Unsere Sinneswerkzeuge reichen nicht aus, und die Sinnendinge bleiben unwahrgenommen und unerkannt (ἄδηλα). Das ist z. B. bei außerordentlich kleinen oder sehr weit entfernten Sinnendingen der Fall. Diese Tatsache wäre aber nur dann ein Einwand gegen die sensualistisch-objektivistische Wahrheitslehre, wenn durch jene Wahrnehmungshindernisse (Kleinheit, Entfernung usw.) eine Wahrnehmung grundsätzlich un-

möglich gemacht würde, wenn also die Hindernisse nicht quantitativer, sondern generischer Art wären. Das ist aber keineswegs der Fall. Bei genügender Verfeinerung bezw. Verschärfung unserer Sinneswerkzeuge würden uns auch die Zuflüsse affizieren, die uns von jenen sehr kleinen oder sehr entfernten Gegenständen zuströmen. Die alsdann entstehende Wahrnehmung wäre dann — sobald sie nur überhaupt zustande käme — auch sogleich einschränkungslos als „wahr" anzusehen. Wir müssen jene sehr kleinen oder sehr entfernten Gegenstände als Gegenstände möglicher Sinneswahrnehmung anerkennen, wenn auch diese Sinneswahrnehmung unter den gegenwärtigen objektiven Bedingungen nicht realisierbar ist. Ein stichhaltiger Einwand gegen den sensualistischen Objektivismus und gegen die Sinneswahrnehmung als Wahrheitskriterium läßt sich also nur aus der Tatsache der ἄδηλα nicht herleiten.

Aber die Sinne können anscheinend nicht nur unausreichend, unzulänglich sein (deficere), sondern unter Umständen auch positiv Täuschungen hervorrufen (decipere). Dieser Einwand wiegt wesentlich schwerer. Epikur mußte sich eingestehen — genau so wie fast zweitausend Jahre nach ihm Descartes —, daß eine einmalige Sinnestäuschung unseren Glauben an den Wahrheitswert der Sinneswahrnehmung völlig vernichten und einen dauernden, grundsätzlichen Zweifel bewirken müßte. Daher berichtet uns auch Cicero (acad. prior. II, 101): „Eo enim rem dimittit Epicurus, si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli unquam esse credendum." Aber Epikur gesteht die Möglichkeit einer Täuschung durch die Sinne überhaupt nicht zu. Sie ist nur scheinbar vorhanden. In Wirklichkeit täuschen uns die Sinne nie, sondern sie geben uns volle Wahrheit. Die Täuschung, der Irrtum, entsteht erst, wenn wir auf der Grundlage der Sinneswahrnehmung urteilsmäßig eine „Meinung" (δόξα) aufbauen. Das Meinen ist jenes geistige Entscheiden (κρίσις), durch welches wir ein Urteil darüber gewinnen, wie das wahrgenommene Sinnending, über das uns unsere Wahrnehmung ohne jede Täuschungsmöglichkeit berichtet, „tatsächlich" beschaffen sei. So z. B. liegt in der bloßen Wahrnehmung des im Wasser gekrümmt erscheinenden Stabes keine Täuschung. Erst dann, wenn wir auf Grund dieser Wahrnehmung zu der „Meinung" kommen, der Stab sei „tatsächlich"



gekrümmt, täuschen wir uns. Bei dieser Entscheidung, bei diesem Urteil kann eben ein Irrtum unterlaufen. Vor der „Meinung" also müssen wir uns hüten. Sie ist die alleinige Quelle aller Täuschung.

Da aber die Meinung durch einen Urteilsprozeß aus der an sich selbst durchaus „wahren" Wahrnehmung gewonnen wird, so ist — da das Urteilen eine Funktion der Vernunft, der ratio ist — zuletzt die Vernunft als die Quelle alles Irrtums anzusehen. Die antirationalistische Tendenz der epikureischen Wahrheitslehre tritt hier von neuem klar zutage.

Aber noch eine letzte Schwierigkeit bleibt! Wenn die Wahrnehmung als solche wahr und aller Irrtum in der auf ihr sich urteilsmäßig aufbauenden Meinung gelegen ist, so müssen wir uns also davor hüten, durch Meinungen über das, was uns als tatsächlicher Wahrnehmungsbestand gegeben ist, hinauszugehen. Wie lernen wir aber, beides, Meinung und Wahrnehmungsbestand (τὸ δοξαζόμενον καὶ τὸ παρὸν ἤδη), voneinander unterscheiden? Hier scheint ein neues Wahrheitskriterium erforderlich zu werden und eine ἐπίκρισις, die jener ersten κρίσις gegenüber, durch welche die Meinung entsteht, als höhere Instanz angerufen werden kann. Für einen rationalistischen Philosophen würde es aus dieser Schwierigkeit nur einen Ausweg geben: die Ermittlung der Gesetze, die befolgt werden müssen, damit unser Urteilen jene Übereinstimmung mit sich selbst, jene Widerspruchslosigkeit erlangt, durch die allein es imstande ist, über Wahr und Unwahr zu entscheiden. Dem Rationalisten bliebe hier nichts anderes übrig, als eine vollständige Lehre vom in sich selbst widerspruchslosen Denken, eine vollständige „formale Logik" auszubauen und dieser Logik dann ein neues, logisch-rationales Wahrheitskriterium zu entnehmen. Vermittelst dieses neuen Kriteriums wäre dann ein epikritisches Verfahren zur Unterscheidung der Wahrnehmung von der Meinung einzuleiten. Die Epikureer wählten nicht diesen Weg. Sie entschlossen sich nicht zur Einführung eines neuen Wahrheitskriteriums, sondern sie versuchten es, auch auf jenen Wegen, auf denen wir von den bekannten Sinnesdaten durch Urteile und Schlüsse zum Unbekannten fortschreiten, mit den Mitteln einer sensualistisch-empirischen Erkenntnis auszukommen. Sie lehrten, daß es in der sinnlichen Erfahrung

selbst „Zeichen“ gäbe, die uns auf dem Wege vom Bekannten zum Unbekannten leiten sollen und können. Schon bei den Stoikern bildete der Abschnitt „Über das Bezeichnende und Bezeichnete“ eines der Hauptkapitel der Logik. Bei den Epikureern vollends erlangt diese „Semeiotik“ eine entscheidende Bedeutung. Diese Bedeutung klarzulegen und die wichtige Rolle aufzuweisen, die die epikureische Zeichenlehre in der Entwicklung der empiristischen Philosophie spielt, kann hier nicht mehr unsere Aufgabe sein. Es genüge, darauf hingewiesen zu haben, daß auch in dieser Semeiotik die antirationalistische Tendenz der gesamten epikureischen Erkenntnislehre und insbesondere deren sensualistischer Objektivismus im Wahrheitsproblem klar zutage tritt.

Eine Vorbereitung des modernen Induktionsproblems freilich vermag ich — trotz Gomperz und andern — in dieser Semeiotik nicht zu sehen, insbesondere auch nicht in des Epikureers Philodem vielumstrittener Schrift „Über Zeichen und Bezeichnetes“ [1]).

---

## Schluß.

Hiermit können wir unsere Darstellung der Geschichte des Wahrheitsproblems im Altertum abschließen. Denn wir beabsichtigten nur, dieses Problem in seiner geschichtlichen Entwicklung insoweit zu betrachten, als es als ein Problem der *wissenschaftlichen* Erkenntnislehre auftrat und in wissenschaftlich-philosophischem Sinne behandelt wurde. Die repräsentativen Typen der griechischen Wahrheitslehre, die sich von diesem Gesichtspunkte aus ergeben, haben wir aber sämtlich behandelt. Als mit dem ausgehenden Altertum sich auf der Grundlage des griechischen und orientalischen Polytheismus eine immer deutlicher religiös fundamentierte und interessierte Philosophie entwickelte, da trat die übersinnliche und übervernünftige Wahrheit, wie sie sich durch religiöse Offenbarung oder religiös-philosophische, ekstatische Intuition kundtut, mehr und mehr an die Stelle der sinnlichen und vernünftigen Wahrheit.

[1]) Vgl. R. Herbertz: Studien zum Methodenproblem und seiner Geschichte. S. 111 ff.



Das Problem des erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen sensualistischem und rationalistischem, objektivistischem und subjektivistischem Wahrheitsbegriff trat immer mehr zurück gegenüber dem Problem oder vielmehr der Problemlosigkeit übervernünftiger Wahrheitserkenntnis.

Aber auch hier, bei dieser negativen Instanz, bei dem, was wir nicht mehr in unsere philosophiegeschichtliche Darstellung des antiken Wahrheitsproblems hineinbeziehen wollen, bestätigt sich die Grundthese unserer ganzen Arbeit: daß die Stellung, die ein Denker dem Wirklichkeitsproblem gegenüber einnimmt, seine Auffassung des Wahrheitsproblems von vornherein maßgebend bestimmt.

Die Stellung nämlich, die der Neuplatonismus, das weitaus bedeutendste unter den religiös fundamentierten Gedankensystemen des ausgehenden Altertums, dem Wirklichkeitsproblem gegenüber einnimmt, ist eine wesentlich suprarationalistische. Wie diese suprarationalistische Wirklichkeitsauffassung zustande kommt, hat Leopold Ziegler anschaulich beschrieben: „Die Geschichte des antiken Philosophierens ist als die Geschichte einer fortlaufenden Reihe von Vergegenständlichungen aufzufassen, von den unmittelbar sinnlichsten Elementen beginnend und bis zu den abstrakten Vergegenständlichungen des Rationalismus bei Sokrates, Platon und Aristoteles gelangend. Hier nun, im Nus des Plotin, hat dieser Prozeß vorläufig *sein Ende gefunden*: indem er den Gedanken einer sich ewig selbst anschauenden intellektuellen Funktion erfand, vergegenständlichte er (sich unbewußt) das Ich, löste den Akt der menschlichen Selbsterkenntnis von aller empirischen Zufälligkeit und Bedingtheit los und verabsolutierte ihn. Der Nus des Plotin ist das reine, verabsolutierte Ich, das Ich, wie es begrifflich allen erfahrungsmäßigen Ichheiten der Erscheinungswelt vorangeht, auf seinen nackten Prozeß der Selbstreflektion zurückgeführt und dann, nach dem Vorgang der ganzen Antike, gleichsam unter die ewigen Sterne der jenseitigen himmlischen Heimat versetzt, d. h. metaphysisch vergegenständlicht, zur wesenhaften, an-sich-seienden Wirklichkeit schlechthin erklärt [1]).“

[1]) Leopold Ziegler: Der abendländische Rationalismus und der Eros. (Jena 1905, Diederichs.) S. 55 f.

Dem in eine himmlische Heimat versetzten, letzthin mit Gott zusammenfallenden Wirklichen entspricht nun auch eine himmlische, göttliche Wahrheit. Wie es sich mit dieser verhält, tut uns aber nicht das Wissen, sondern der Glaube kund. Die Lehre von der geglaubten, religiösen Wahrheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu untersuchen, ist aber hier nicht unsere Aufgabe.

Wie die Anerkennung einer solchen geglaubten Wahrheit, die höher ist als alle Sinne und alle Vernunft, rückwirkend sich auch für die wissenschaftlich-erkenntnistheoretische Wahrheitslehre als bedeutsam erweist, dies auf historischer Grundlage zu untersuchen, würde die Hauptaufgabe einer Geschichte der patristischen und scholastischen Wahrheitslehre sein. Als Ausgangspunkt wäre dabei dem Philosophiehistoriker ohne weiteres die neuplatonische Wahrheitslehre vorgezeichnet. Ist doch die patristische Philosophie unter dem maßgebenden Einflusse neuplatonischer Gedanken entwickelt worden.

---

# Namenverzeichnis.

(Die fettgedruckten Zahlen geben die Hauptstellen an.)